اسطوره شناسی پهلوانان ایرانی

دکتر شروین وکیلی

فهرست مطالب

پیش‌درآمد

1. ابرپهلوانان، گرانیگاه‌های تجلی قدرت هستند و از این رو شمایل و ساختاری پرداخته و شایسته را سزاوارند. شخصیت‌هایی که ادیان و مقدسان خلقشان می‌کنند؛ قهرمانان و پهلوانان در مسیر دگردیسی‌یافتن به ایشان می‌کوشند و اسطوره‌شناسان و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان تحلیلش می‌کنند؛ روایت‌هایی از شکلِ خاصی از بودن‌اند. ابرپهلوان در هر تمدن و هر فرهنگی که از سطحی از پختگی و پیچیدگی گذر کند، وجود دارد و تفاوتش با پهلوانِ عادی در آن است که ماهیتی مسئله‌برانگیز و چالش‌زا دارد و این علاوه بر صفتِ معنازایی، ارجمندی و خیال‌برانگیزی است که وجهِ مشترک تمام پهلوانان و شخصیت‌های اساطیری است. ابرپهلوان، گرانیگاهی معنایی است که شکلِ خاصی از حضور در پهنه‌ی گیتی و الگوی ویژه‌ای از هستی‌داشتن، روایتی بسیار دیریاب و مسئله‌برانگیز از بودن و زندگینامه‌ای پرفرازونشیب را ترسیم می‌کند و از این رو الهام‌بخش بودنِ ابرپهلوانان و پیوندخوردنشان به اساطیری هیجان‌انگیز، پیشاپیش تضمین شده است.

ابرپهلوانان، شکلی ویژه و پرداخته از پهلوانان هستند. اینان گوهرهایی هستند که بر تارک پهلوانان می‌درخشند و از ترکیب‌شدنِ روایت‌های ایشان و بالیدن داستان‌هایشان برساخته می‌شوند. از این رو ابرپهلوانان ایرانی به دلیلِ پیچیدگی و تناوری ساختِ پهلوانان در این تمدن است که چنین بحث‌برانگیز و دشواریاب شده‌اند. ایران از معدود تمدن‌هایی است که شماری چنین بسیار از نامداران را در گستره‌ی فرهنگی خویش پرورده است. از شاه–پهلوانانی مانند کوروش و داریوش با نقش تاریخی تعیین‌کننده‌شان گرفته تا مقدسانی شهید همچون مانی و حلاج، با شخصیت‌هایی روبرو هستیم که در دامنه‌ای فراخ از تنوع، جای می‌گیرند. این شمارِ زیادِ پهلوانان و الگوهای متنوع و معناهای متکثرِ بارشده بر ایشان، از سویی پیامد تاریخ پرفرازونشیب و پرحادثه‌ی ایران‌زمین است و از سوی دیگر بر گستردگی و تنوع زیرسیستم‌های فرهنگی و اندرکنش دیرپای اساطیر محلی اقوام گوناگون ایرانی دلالت می‌کند. به همین دلیل اساطیر ایرانی به خزانه‌ای غنی و دریایی ژرف می‌ماند که شایسته‌ی پژوهش و کاوش فراوان است و نکات بسیاری را از وارسی آن می‌توان آموخت.

بی‌تردید یکی از مهم‌ترین گرانیگاه‌های مفهومی‌ای که در اساطیر هر تمدنی وجود دارد، ابرپهلوانان هستند. ابرپهلوانان نقطه‌ی تبلوری هستند که چکیده‌ی معناها و بنیادهای نظام اخلاقی یک تمدن در آن متراکم می‌شوند و تاروپودِ شیرازه‌های تعریف ابرانسان در آن زمینه، خود را به نمایش می‌گذارند. از این رو، وارسی ابرپهلوانان یکی از سرراست‌ترین روش‌ها برای تحلیل اساطیر یک تمدن است. به ویژه آن‌گاه که بحث به فهمِ قدرت برسد، این موضوع اهمیت بیشتر می‌یابد، چراکه ابرپهلوانان درواقع الگوهای غایی و سرنمون‌های پیکربندی مفهوم قدرت در یک تمدن هم محسوب می‌شوند.

یکی از نکاتی که در مورد ابرپهلوانان می‌تواند مورد کندوکاو قرار گیرد چگونگیِ ابرپهلوان‌شدنِ شخصیت‌های اساطیری است. آنچه که مسلم است، ابرپهلوانان موجوداتی غیرعادی و برگزیده هستند که ویژگی‌ها و توانایی‌هایی خارج از

دامنه‌ی مرسوم مردم دارند و کردارهای بزرگ و به‌یادماندنی‌شان با پشتوانه‌ی قدرتی نامعمول ممکن می‌گردند. روایت زندگی یک ابرپهلوان، حماسه‌ای غیرعادی است که در نهایت باید به زندگینامه‌های مرسوم، یکنواخت و هنجارینِ آدمیان پیرامونش پیوند بخورد و در زمینه‌ی آن بگنجد وگرنه ابرپهلوان به هیولایی نامفهوم و پرسشی بزرگ تبدیل می‌شود و نه سرمشقی برای تقلیدِ نام‌آوران و جویندگانِ نام و ننگ.

زندگینامه‌ی ابرپهلوانان معمولا از ساختار عمومی زندگینامه‌ی افراد عادی پیروی می‌کند. آنان نیز در دل خانواده‌ای زاده می‌شوند. معمولا با پشت سر گذاشتنِ بحرانی در کودکی به سن بلوغ پامی‌نهند و در جوانی با کردارهای غیرعادی و ارجمند خویش نامدار می‌گردند تا آنکه با مرگی به یادماندنی و شهادت‌گونه – معمولا در سنین میانسالی– رخت از جهان ببندند.

وارسی زندگینامه‌ی ابرپهلوانان، راهی میانبُر برای فهم معناهای غایی در یک فرهنگ است و این کاری است که رساله‌ی کنونی، قصد پرداختن بدان را دارد.

بخش نخست: منشِ پهلوان

گفتار نخست: درباره‌ی کارکرد پهلوانان

1. پهلوان، عنصری اساطیری است و همچون تمام عناصر اساطیری، تنها تعریفی موضعی و وابسته به متن می‌توان از آن به دست داد. شکل استعلایی این منش؛ یعنی، ابرپهلوان، شاید مرکزی‌ترین عنصرِ هر نظام اسطوره‌شناختی باشد. به همان ترتیبی که اساطیر آفرینش، چگونگی پیدایش چیزها و خاستگاه نظم حاکم بر گیتی را توضیح می‌دهد، روایت‌های مربوط به پهلوانان در هر فرهنگ نیز، نظم حاکم بر زندگی انسان‌ها و ماهیت ارزش‌های اخلاقی را تعیین می‌کند. پهلوانان، انسان‌واره‌هایی هستند که با ماجراهای خویش و شیوه‌ی زیستنِ خود از هنجارهای مرسوم در جامعه فراتر می‌روند و به تجلیگاه ارزش‌های آن جامعه تبدیل می‌شوند. هر نظام فرهنگی باید شبکه‌ی معناییِ حاکم بر ارزش‌های انسانیِ رایج در جامعه‌ی خویش را به اعضای نوآمده؛ یعنی، کودکان و نوجوانان بیاموزاند و اعضای باتجربه‌ترِ خویش؛ یعنی، مردم میانسال و سالخورده را با شوروشوقِ برخاسته از روایتی دلاویز، به حقانیت این ارزش‌ها مومن سازد. کارکرد جامعه‌شناختی پهلوانان، حملِ ارزش‌های انسانی و بازنمودن قله‌های اوجِ کنش اخلاقی در یک جامعه است.

پهلوان، شخصیتی تخیلی و اساطیری است که با کردارهای برجسته‌ی خود و با ماجراهایی که از سر می‌گذراند به نمونه‌ی آرمانیِ رعایت‌کنندگان این نظام اخلاقی تبدیل می‌شود و همچون آیینه‌ای شفاف، عناصر معنایی پیوسته با تعریف ابرانسان در یک نظام فرهنگی را در خود باز می‌تاباند. از این رو، مهم‌ترین وجه ساختاری یک پهلوان، زندگینامه‌ی اوست که همچون سرنمونی برای زیستنِ آرمانی، نقشِ آموزشی و انگیزش‌دهنده پیدا می‌کند. پهلوان، به تعبیری، برساخته‌ای اجتماعی است که شکوهمندترینِ حالت وجودیِ ممکن برای یک انسان را به نمایش می‌گذارد. نظام‌های فرهنگی گوناگون و حوزه‌های تمدنی مختلف، ارزش‌هایی متکثر و غایت‌هایی متمایز را به عنوان دستمایه‌ی تعریف ابرانسان مورد استفاده قرار می‌دهند و از این رو پهلوانان موجوداتی هستند که می‌توانند همچون برچسبی برای تفکیک تمدن‌ها و فرهنگ‌های گوناگون از هم عمل کنند. الگوی تکامل شاخص‌ها و مراکزی مفهومی که ابرانسان را در یک نظام اجتماعی رمزگذاری می‌کند، خود بحثی است که فضا و مجالی دیگر را می‌طلبد. پس در اینجا تنها به گوشزدکردنِ این نکته بسنده می‌کنم که ابرانسان، در مقام یک منش (عنصر فرهنگی) سیستمی تکاملی است که زیر فشارهای محیطی و در جریان روندی درونزاد از پویایی‌های نشانگانی–معنایی در مسیر تاریخ دگرگون می‌شود و شاخه‌شاخه می‌گردد و نسخه‌هایی زورمند و کامیاب یا رنجور و کمخون را از دل خود بیرون

می‌زاید. پهلوانان، همچون هر نظام تکاملی دیگر، تنها برای مقطعی از تاریخ در مقطعی از جغرافیا حضور دارند و همچون گرانیگاه‌هایی معنایی و مراکزی سازمان‌دهنده، رفتار و کردار آدمیانِ درگیر با آن فرهنگ و نظام شخصیتی ایشان را صورتبندی می‌کنند. هر «من»، در سطوح چهارگانه‌ی فراز؛ یعنی، سطوح سلسله‌مراتبی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی، خویشتن را به صورت پیکره‌هایی متمایز صورتبندی می‌کند.

«من»، تنی است زیست‌شناختی که نظامی شخصیتی در سطح روانی بر آن سوار شده و فرامنی جامعه‌شناسانه آن را به‌هنجار و اجتماعی کرده و در نهایت،، روایتی فرهنگی به نام «من آرمانی» وضعیت غایی و اوجِ قابل انتظار برای آن را رمزگذاری نموده است. من، همچون پیازی با چهار لایه است که این تجلی‌های در هم پیوسته‌ی چهارگانه را در بر می‌گیرد. در میان این چهار، منِ آرمانی؛ یعنی، نمودِ من در سطح فرهنگی از خوشه‌ای از منش‌ها و عناصر معنایی تشکیل یافته است که وضعیت مطلوب و حالت آرمانیِ قابل تصور را برای من، رمزگذاری می‌کند. در هر نظام اجتماعی، مراکزی فرهنگی وجود دارند که کارِ تعریف منِ آرمانی را برای اعضای آن جامعه تسهیل می‌کنند. این مراکز، منش‌هایی هستند که روایت‌هایی از زندگی انسان‌های خوب و بدِ مثالی را در بر می‌گیرد. قهرمانان و ضدقهرمانان، روایت‌هایی زندگینامه‌ای هستند که در این زمینه زاییده شده‌اند و تکثیر می‌شوند تا همچون سرمشق‌هایی برای صورتبندی من آرمانی عمل کنند. بر مبنای این روایت‌هاست که تقلید یا پرهیز از کردارها و خواستن یا نخواستنِ غایت‌های ویژه‌ای در یک نظام فرهنگی ممکن می‌شود. در این میان، پهلوانان و ابرپهلوانان، منش‌هایی دیرپا، غول‌پیکر، بانفوذ و محوری هستند که سایر روایت‌ها در اطرافشان سازمان می‌یابند و در جهت مغناطیسی این قطب آرایش می‌یابند.

از این روست که درک و فهم ابرپهلوانان در فرهنگ ایرانی برای تمام کسانی که خواهان دستیابی به تعریفی روشن از سوژه‌ی ایرانی و بازسازی آن هستند، امری ضروری است. تنها با تحلیل و بازخوانی عناصر معناییِ نهفته در ابرپهلوانان است که می‌توان ماهیتِ من‌های آرمانیِ رایج در تمدن ایرانی را در فراخنایِ تاریخی و جغرافیایی‌اش دریافت و تنها پس از تصمیم‌گیری در مورد این عناصر مفهومی و داوری در مورد روایت‌های پهلوانان است که می‌توان از بازسازی آن سخن گفت.

دستیابی به تعریفی نو از «من» و به ویژه تعریفی کارآمد از «منِ ایرانی»، وابسته به فهمِ عمیقِ پهلوانانی است که در طول تاریخی فرهنگِ ما، من‌ها را صورتبندی کرده و همچون الگویی متن‌واره برای زایش انسان‌های بزرگ و تاثیرگذار عمل کرده‌اند. زایش سوژه‌ی نوین، تنها با به‌دست‌دادنِ تعریفی نو از ابرانسان؛ یعنی، وضعیت آرمانی این منِ نوساخته ممکن است و روایت‌های ابرپهلوانی، حامل‌هایی فراگیر و کارآمد هستند که تکثیر و همه‌فهم‌شدنِ این جایگاه نظری را ممکن می‌سازند.

گفتار دوم: درباره‌ی ساختار پهلوانان

پهلوانان، موجوداتی انسان‌واره هستند؛ یعنی، زندگینامه‌ای دارند که با زندگینامه‌های آدمیانِ عادی شباهتی بنیادین دارد. این شباهت، دستمایه‌ی الگوشدنِ پهلوانان است. آدمیان، برای آنکه با پهلوانان همذات‌پنداری کنند و بتوانند شاخص‌های شخصیتی ایشان را درونی سازند یا حتی آن را آرزو کنند نیاز به کمینه‌ای از شباهت دارند. این شباهت همان است که روایت‌های پهلوانی را در قالبی انسانی می‌گنجاند و ایشان را وادار می‌کند تا زیر بارِ بخش‌بندیِ مرسومِ زندگینامه‌های آدمیان عادی بروند.

هر روایت پهلوانی از نظر ساختاری، زندگینامه‌ای است که بخش‌های کلاسیکِ عمرِ یک انسان را در بر می‌گیرد. این بخش‌ها، روایت‌هایی را در بر می‌گیرد که عبارت‌اند از:

الف) روایت‌های پیش از زایش: این روایت‌ها به حوادث و ماجراهایی می‌پردازد که در نهایت به آشنایی پدر و مادر پهلوان منتهی می‌شود و به‌وجودآمدن وی را ممکن می‌سازند.

ب) روایت‌های زایش: به روند زاده‌شدنِ پهلوان مربوط می‌شود و همچنین مخاطراتی که او را در زمان نوزادی تهدید می‌کرده و رخدادهای شگفتی که با زاده‌شدنِ وی پیوند خورده است.

پ) روایت‌های کودکی: ماجراهای پهلوان را تا پیش از آنکه بالغ و برومند شود در بر می‌گیرد.

ت) روایت‌های جوانی: ماجراهایی است که به دوران نوباوگی و جوانی پهلوان مربوط می‌شود و معمولا مضمونی رمانتیک و عاشقانه دارد.

ث) روایت‌های میانسالی: اوج رخدادهای حاکم بر زندگی پهلوان را شامل می‌شود و معمولا علت وجودی وی در این بخش بازگو می‌شود.

ج) روایت‌های سالخوردگی: به خرد و حکمتِ پهلوان در زمان پیری دلالت می‌کند و داستان‌هایی را شامل می‌شود که برای خروج وی از صحنه، زمینه‌چینی می‌کنند.

چ) روایت‌های مرگ: به ماجراهای منتهی به مرگ پهلوان منحصر می‌شود. معمولا در این مرحله دومین اوج در زندگی ایشان گنجانده می‌شود.

به این ترتیب آشکار است که یک روایت پهلوانی از نظر ساختار با زندگینامه‌ی یک آدم معمولی هم‌ریخت است، اما عنصری در آن وجود دارد که وی را از مرتبه‌ی افراد عادی متمایز می‌کند و او را در جایگاه ابرانسان‌ها قرار می‌دهد. برخی از این عناصر عبارت‌اند از:

الف) پهلوان معمولا با نیروهای فراطبیعی و جریان‌های جادویی و توضیح‌ناپذیر و غیر روزمره پیوند خورده است.

ب) پهلوان ارتباطی نزدیک و ویژه با نیروهای قدسی و عناصر دینی پیدا می‌کند و به نوعی اتصال کوتاه با خدایان دست می‌یابد.

پ) پهلوان به دلیل پایداری‌اش در رعایت اصولی خاص و سرسختی خویش برای وفاداری به چارچوبی اخلاقی از آدمیان معمولی متمایز است.

ت) پهلوان، کرداری مهم را به انجام می‌رساند که هستی را دچار دگرگونی آشکار می‌کند و به این ترتیب رفتارش تا حدودی با اساطیر آفرینش پیوند می‌خورد. پهلوان، همان کسی است که کاری را به انجام می‌رساند که نظمِ امروزینِ حاکم بر گیتی، انعکاسی از آن است.

پهلوانان، بر این اساس، اوجِ روایت‌هایی هستند که با شمار و تنوع زیاد در همه‌ی جوامع رواج دارند و سرگذشت قهرمانان، قدیسان و افراد مشهور را صورتبندی می‌کنند. پهلوان، شکل خاصی از شخصیت‌های مشهور است که به دلیل ارتباط نیرومندتر خود با نیروهای قدسی و اثر ژرف‌تری که بر دگردیسی هستی گذاشته، شاخص است. پهلوان، از نظر الگوی ساختاریِ زندگینامه‌اش تفاوتی با مشاهیر عادی ندارد، اما این ساختار را با محتوایی عمیق و ارزش‌مدار ترکیب می‌کند و به همین دلیل هم به صورت سرمشقی اخلاقی و گرانیگاهی معنایی اعتبار می‌یابد.

در فرهنگ ایرانی رده‌هایی بسیار متنوع و پرشمار از قهرمانان، پهلوانان، قدیسان و ابرپهلوانان تکامل یافته است و از آنجا که این فرآورده‌های فرهنگی، موجوداتی دیرپا و ماندگار هستند با نوعی انباشت و چینه‌گذاری شخصیت‌های سرمشق-گونه روبرو هستیم.

گفتار سوم: انواع پهلوانان

در اساطیر ایرانی می‌توان چند رده‌ی اصلی از پهلوانان را تشخیص داد. هر یک از این رده‌ها ساختار و کارکردی ویژه دارد و سیمای شخصیتی خاص را نمایندگی می‌کند. از دید نگارنده مهم‌ترینِ این رده‌ها عبارت‌اند از:

نخست) شاه–پهلوانان: نظم‌دهنده، دادگستر و نجات‌بخش هستند. معمولا ایشان را با صفت‌هایی مانند رهاننده، باشکوه و بزرگ مورد اشاره قرار می‌دهند. در میان شخصیت‌های تاریخی، این افراد معمولا با بنیانگذاران دودمان‌های شاهی یا شاهنشاهان بزرگ و نامدار همسان دانسته می‌شوند.

دوم) پهلوانان شهید: شخصیت‌هایی هستند که در جوانی به ناحق کشته می‌شوند و از میان رفت‌شان همواره با دریغ و درد و اندوه همراه است.

سوم) پهلوانان ماجراجو: شخصیت‌هایی هستند که در جریان سفرهایی طولانی و از سر گذراندن ماجراهایی پر فرازونشیب به غایتی مادی یا معنوی دست می‌یابند.

چهارم) پهلوانان جنگاور: رهبران قبایل و روسای خاندان‌های اشرافی نیرومند هستند که سردارانی بزرگ و آزموده-اند و دلاوری‌هایشان در میدان نبرد دستمایه‌ی افسانه‌سرایی می‌شود.

پنجم) ضدپهلوانان: مردانی جنگاور و دلاور هستند که به خاطر بیدادشان و پیوندشان با اهریمن، واژگونه‌ی نظام ارزشی پهلوانان را به نمایش می‌گذارند. تقریبا تمام این شخصیت‌ها در اساطیر ایرانی، تباری انیرانی دارند.

به این پنج رده‌ی اصلی از پهلوانان که کردارهایشان با جنگ در ارتباط است باید دو رده‌ی دیگر از شخصیت‌های قهرمانی را نیز افزود:

نخست: پیامبران و چهره‌های مقدس که معمولا ماهیتی رزمی ندارند و به خاطر ارتباطشان با نیروهای قدسی نام‌آور می‌شوند.

دوم: نامدارانِ عاشق که شخصیت‌هایی هستند معمولا بزمی و نه رزمی که به خاطر پایداری در عشق بانویی و پذیرفتن مصیبت‌های ناشی از آن نامدار می‌شود.

در کنار این هفت رده‌ی اصلی از نظام‌های شخصیتی اساطیری و بر فراز آن‌ها، رده‌ی دیگری وجود دارد که به ابرپهلوانان تعلق دارد و اعضای آن به شکلی فرارونده و ترکیبی از عناصر سایر رده‌ها شباهت دارند و فهم ماهیت آن هدف اصلی این نوشتار است. هر یک از این نظام‌های اساطیری در شبکه‌ای از ارتباط‌های متنی جای می‌گیرند. هر یک از این پهلوانان، خویشاوندان، دوستان، دشمنان، پشتیبانان و یا خیانتکارانی دارند که معنای پهلوان در ارتباط با ایشان نمود می‌یابد.

به همین ترتیب، هر یک از این پهلوانان ارتباطی ویژه را با جفت‌های متضاد معنایی خاصی برقرار می‌کنند. این بدان معناست که از دید نگارنده، شبکه‌ی روابط میان پهلوانان و ضدپهلوانان و سایر شخصیت‌ها در بافتِ اساطیرِ یک جامعه، همچون زبان، نظامی ساختاریافته از نمادها و نشانگان است که معناهایی ویژه را در شبکه‌ی اختلاف‌ها و شباهت‌های درونی خویش، ثبت و بازنمایی می‌کند. جفت‌های متضاد معنایی خاصی در زمینه‌ی این روایت‌ها برجسته می‌شود و مفهوم‌های غایی ویژه‌ای از این مجرا صورتبندی می‌شود. این در واقع الگوی ثبت تاریخِ تخیل‌آمیز و لگام‌گسیخته‌ی یک جامعه است. تاریخی که به جای تاکید بر وضعیت موجود، بر وضعیت مطلوب و غایی تمرکز یافته است و رها از قیدوبندهای مدارک تاریخی بر بنیانِ تخیل و خلاقیت هنری و ادبی خالقان اسطوره، نسخه‌ای بدل و معمولا محبوب‌تر و اثرگذارتر از سرنوشت تاریخی یک تمدن را به دست می‌دهد.

در کل، هر نظام معنایی با شناسایی گرانیگاه‌های معنایی آن و مراکزی که زایش معنا در آن‌ها انجام می‌شود قابل تحلیل است. این گرانیگاه‌ها معمولا یک معنای منفرد نیست بلکه به صورت جفت‌های متضاد و قطب‌های مقابل هم در زبان صورتبندی می‌شوند و گویا این، الگوی عمومی صورتبندی معنا در زبان باشد. در چارچوب نظری نگارنده، این جفت‌های متضاد معنایی به سرواژه‌ی جم، کوتاه می‌شود. به این ترتیب، هر یک از پهلوانان با جم‌هایی ویژه نیز ارتباط برقرار می‌کنند. به کمک وارسی جایگاه یک پهلوان در شبکه‌ی ارتباطاتش با سایر شخصیت‌های اساطیری و با یاری شناسایی جم‌های (جفت-های متقابل معنایی) مرتبط با آن، می‌توان ساختار اساطیری وی را به شکلی ریزبینانه مورد وارسی قرار داد و این کاری است که در نخستین مرحله‌ی پژوهش خویش بدان خواهم پرداخت.

بخش دوم: نقش‌مایه‌ی پهلوان

گفتار نخست: شاه-پهلوانان

سخن نخست: مفهوم شاه-پهلوان

1. شاه–پهلوانان، رده‌ای مهم و برجسته از شخصیت‌های اساطیری را برمی‌سازند، رده‌ای که هم از نظر موقعیت ممتازشان در سلسله مراتب اقتدار دنیوی اهمیت دارند و هم از نظر پیوندی که با نیروهای قدسی و نظمِ حاکم بر گیتی پیدا می‌کنند. در واقع چنین می‌نماید که نخستین شکل از پهلوانِ اساطیری که در تاریخ تمدن‌های گوناگون تکامل یافته باشد شکلی از همین شاه–پهلوان باشد. کهن‌ترین نقش‌مایه‌هایی که پهلوانی مسلح را در نبرد با نیروهای اهریمنی نشان می‌دهد به شخصیتی سیاسی و پادشاهی مقتدر اشاره دارد که در چیرگی بر نیروهای دشمن‌خو و مستقرکردن نظمی نو بر قلمرو خویش کامیاب می‌شود.

لوح نارمر که به ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م تعلق دارد و یکی از کهن‌ترین نقش‌مایه‌های این رده را به دست می‌دهد در واقع کتیبه‌ای نمادین است که ماجرای پیروزی‌های نارمر، فرعون مصر، بر دشمنانش را روایت می‌کند. به همین ترتیب، کهن‌ترین متن سومری که از نبرد شاهی به نام انمبارگسی با شاه شهری به نام ارت (احتمالا شهداد در نزدیکی کرمان) حکایت می‌کند نیز چنین وضعیتی دارد. گیلگمش نیز در ابتدای کار، پادشاه شهر ارک در میانرودان بوده است و به این ترتیب، می‌بینیم که در تاریخ تحول پهلوانان، الگوهایی که این شخصیت‌ها را با پادشاه ادغام نماید تقدم و رواج بیشتری داشته است.

به این ترتیب، شاه–پهلوان شکلی استعلایی‌شده و فرارونده از رهبرِ نظامیِ جامعه است. پادشاهی که به قدرت سیاسی دست یافته و بر دشمنان خویش چیره شده است به‌ناچار باید ادعای مشروعیت خویش را با ارجاع به توانایی‌های غیرعادی و فراطبیعی‌اش تقویت کند. پادشاه از سویی به این انگاره‌ی فراانسانی نیاز دارد تا مشروعیت و مقبولیت حکومت خویش را تضمین کند و از سوی دیگر ناگزیر است به کردارهای بزرگی دست یازد تا این تصویر اغراق‌آمیز از انسان برتر را به پشتوانه‌ای تجربی و عینی مسلح سازد.

از سوی دیگر، مردم نیز به نظامی روایی نیاز دارند تا این مشروعیت را بپذیرند و آن سلطه را تاب آورند. به این شکل روایت‌های اساطیری مربوط به شاه–پهلوانان در دیالکتیک میان شاهان و مردم پدید می‌آید. زایش اسطوره‌ی شاه–پهلوان آمیزه‌ای پیچیده است از چندین‌وچند متغیر گوناگون: کردارهای شاهان تاریخی، بقایای داستان‌ها و اساطیر دیرپاتر و کهن‌تری که خاستگاه‌های چیزها را به کمک کردار ایزدان تبیین می‌کند، انگاره‌های آرمانی از ابرانسان که در روایت‌های مردمی و قصه-

های عامیانه تبلور می‌یابد و گه‌گاه دستگاه تبلیغاتی شاهی هوشمند مانند شاهان نخستین هخامنشی که روایتی رسمی از این شخصیت را پیشنهاد می‌کند در هم آمیخته می‌شود تا اسطوره‌ی شاه–پهلوان را پدید آورد.

به این ترتیب، نظام مشروعیت پادشاه از شبکه‌ای نمادین تشکیل یافته است که از سویی بر سرشت غیرعادی و توانمندی‌های فراطبیعیِ شاه تاکید می‌کند و از سوی دیگر مجموعه‌ای از کردارهای درخشان و دستاوردهای پهلوانی را به عنوان داربست این روایت ایجاب می‌کند. با این وجود، روایت‌های مربوط به شاه–پهلوان را نباید تنها همچون ترفندی سیاسی از سوی نظام مستقر سیاسی تلقی کرد، چراکه مردمان نیز برای پذیرش حاکمیت یک شاه به روایت‌های مشروعیت‌بخشی از این دست نیاز دارند و گذشته از این، چشمداشت‌هایی از پادشاه خویش دارند که تنها در زمینه‌ی روایت‌هایی از این دست و با تکیه بر عینیت‌یافتنِ کردارهای مطابق با آن طلبیده و برآورده می‌شود.

به این ترتیب، رابطه‌ی معناییِ میان پادشاه و مردمش و همچنین ربط بین شاه و نظمِ حاکم بر جامعه در قالب روایتی داستانی صورتبندی می‌شود که از طرفی دلایل برتری و چیرگی شاه را به کمک متغیرهایی مانند توانایی‌های غیرعادی وی، بخت و سرنوشت بلند یا برخورداری از لطف ایزدان توجیه می‌کند و از طرف دیگر همچون برنامه و دستور کاری عمل کرده که چگونه رفتارکردن به‌مثابه شاهی آرمانی را به پادشاه دیکته می‌کند و انتظارات مردم از او و متغیرهای مهم در شایسته پنداشته‌شدنش را صورتبندی می‌کند. روایت شاه–پهلوان، نه تنها برای شاه مشروعیت و محبوبیت به ارمغان می‌آورد که او را به اجرای مجموعه‌ای از وظیفه‌ها و برآورده‌کردن شروطی کرداری پایبند می‌سازد. به این ترتیب است که شخصیت مسئله‌برانگیزی مانند شاه که اراده و انتخابش بر زندگی شمار زیادی از آدمیان تاثیر می‌گذارد، در یک نظام اجتماعی پذیرفته می‌شود و جایگاهی معنادار و مقبول می‌یابد و حضورِ زورآورش هم تحمل و هم به رسمیت شمرده می‌شود.

شاهانی که تاج‌وتخت را از پدران خویش به ارث می‌برند معمولا مشکل کمتری در متقاعدکردنِ مردمشان دارند. مشروعیت ایشان در نظامی سنتی که بر خاک‌وخون مبتنی است به نسبت خونی‌شان با پادشاه پیشین بازمی‌گردد و به این ترتیب این شاهان حتی بدون پشتیبانی روایتی اغراق‌آمیز از سجایای اخلاقی‌شان نیز می‌توانند به اداره‌ی امور مملکت بپردازند، اما کسانی که بر شاهان مستقر شورش می‌کنند و بنیان‌گذارانی که دودمانی نو و نظمی نو را بنا می‌نهند از چنین پشتوانه‌ی خانوادگی و تاریخی‌ای محروم هستند و به‌ناگزیر باید آن را در قلمروی اساطیری بازسازی کنند. از این روست که اساطیر شاه–پهلوانان، به ویژه به کسانی مربوط می‌شود که در شرایطی نامساعد بر نظم‌های مستقر شوریده‌اند و نظمی نو را بنیاد کرده-اند.

این کنشِ پس‌زدنِ قواعد مرسوم و تاسیس قوانین نو کاری است که به‌ویژه در شرایط آشوب‌گونه به‌خوبی قابل انجام است. به هنگامِ آشفتگی است که همگان نیاز به نظمی نو را درک می‌کنند و از رهبری که در این راستا گام بردارد پیروی

می‌نمایند. از این رو مهم‌ترین کارکرد شاه–پهلوانان، چیرگی بر شرایط آشوب‌زده است و استقرار نظم بر گیتی؛ یعنی، کاری که با کنش خلاقانه‌ی خدایان در ابتدای پیدایش گیتی همانند است. در روایت‌های اصلی و مهمِ شاه–پهلوانان، عنصرِ بازسازی نظم هستی همواره در پیوند با نیروهای قدسی قرار دارد و شاه–پهلوان با یاری ایزدان و فرشتگان است که به انجام این کار بزرگ کامیاب می‌شود.

به این ترتیب، عنصر اصلی سیمای شاه–پهلوان عبارت است از: شورش بر شرایطی ستمگرانه و نامطلوب که معمولا با آشوب و هرج‌ومرج همسان پنداشته می‌شود. شورشی که به استقرار نظمی نو و وضع قوانینی دادگرانه و نوظهور منتهی شود و به این ترتیب کردار شاه–پهلوان را به مرتبه‌ی کنشِ آفریدگارانِ نظمِ حاکم بر گیتی برکشد. این کنش، در نهایت به ترسیم انگاره‌ای از شاه–پهلوان منتهی می‌شود که با سیمای خداوندِ مقتدر و ایزدانِ نیرومندِ حافظ نظم گیتی شباهتی دارد. از این رو، شاه–پهلوان به خدایان می‌ماند و به همین دلیل هم در تمدن‌هایی مانند مصر و اکد، شاهان بزرگ برای خویش ماهیتی الاهی قایل بودند.

2. از نظر تاریخی، شاه–پهلوانان کهن‌ترین الگوی صورتبندی پهلوانان و شخصیت‌های اساطیری هستند. در ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م و همزمان با ظهور نخستین تمدن‌های کشاورز بر کره‌ی زمین، نخستین نشانه‌های پهلوانانِ اساطیری نیز در تمدن‌هایی مانند سومر، مصر و ایلام پدیدار شد. این پهلوانان همگی موقعیتی سیاسی را اشغال می‌کردند و شاهانی بودند که شرح ماجراهای دلاورانه‌شان عموما به نبرد با شاهان سرزمین‌های همسایه محدود می‌شد. کنشِ چیرگی بر دشمنان، خیلی زود با روایت‌هایی نمادین گره خورد که در آن شاه–پهلوان بر نماینده‌های اساطیریِ دیگرِ آشوب نیز گلاویز می‌شد و بر آن‌ها غلبه می‌کرد. به این ترتیب، نقش‌مایه‌ی مشهورِ پهلوانی که در حال کشتن اژدها یا جانوری وحشی است در ارتباط با شاه–پهلوان شکل گرفت. دشمنی که شاه–پهلوان بر او غلبه می‌کرد به‌تدریج به مرتبه‌ی نماینده‌ی نیروهای شر و عامل اصلیِ بروز آشوب بر زمین رسمیت یافت و با رمزگذاریِ جانوریِ مرسوم برای نمایش عوامل آشوب‌گونه صورتبندی شد.

ظهور نقش‌مایه‌ی شاه–پهلوانِ اژدها اوژن، قدمتی بسیار زیاد دارد، چندان‌که در نخستین آثارِ به‌جامانده از شاه–پهلوانان، صورت‌های نخستینِ آن را می‌بینیم. با این وجود، همزمان با آغاز عصر آهن در قرن دوازدهم پ.م بود که این نقش-مایه در دستان قبایل آریاییِ به کار گیرنده‌ی گردونه‌ی جنگی و آهن، به نمادی عام برای شاه–پهلوانان تبدیل شد. پیش از آن نیز این نماد از مجرای پادشاهی میتانی به هنر آشوریان منتقل شد و تصویر مشهورِ شاهِ شیر اوژن را پدید آورد که بعدها برای هخامنشیان به ارث رسید و ترکیب‌هایی متنوع از چیرگی شاه بر هیولایی جانوری را نتیجه داد.

نقشِ بنیادینِ شاه–پهلوان که چیرگی بر دشمن و الغای آشوب و استقرار نظم بود خیلی زود با عنصر اساطیری پیچیده‌ای پیوند خورد و آن هم عنصرِ نجات‌بخشی بود.

نخستین متنی که در آن به ظهورِ ناجی در آخر زمان اشاره شده سرودهای گاهان است که در حدود قرن دوازدهم پ.م توسط زرتشت سروده شده است[۱]. در این متن، زرتشت که از بادهی پیروزی سرمست است و جهانگیرشدنِ دین خویش را انتظار می‌کشد به فرازآمدن کسی اشاره می‌کند که لقبش سوشیانس (به زبان اوستایی، سَئوشیَنتَه)؛ یعنی، نجات‌بخش است.

زرتشت به احتمال زیاد در ابتدای کار از این واژه، خود را در نظر داشته و خویش را همچون نجات‌بخشی می‌دیده است که مردمان را از چنگال اهریمن خواهد رهاند. با وجود این، وقتی پیامبر آریایی پا به سن گذاشت و مقاومت قبایل ایرانیِ کوچگرد را در برابر آیین خویش دید، به‌تدریج از این باور فاصله گرفت. وقتی زرتشت در آتشکده‌ی بلخ کشته شد، بی آنکه آیینش جهانگیر شده باشد، پیروانش به این باور رسیدند که منظور از سوشیانس، ابرپهلوانی از نسل اوست که در آینده ظهور خواهد کرد و وعده‌ی پیامبر را متحقق خواهد ساخت. به این ترتیب، در روایت دینی، سوشیانس را با پسر زرتشت که نطفه-اش نزد آناهیتا در دریاچه‌ی چی‌چست به امانت نهاده شده است یکسان گرفتند.

با وجود این، روایتِ نجات‌بخش، کارکردی چنان ارزشمند و سازگاری چندان عمیقی با نقشِ شاه–پهلوان داشت که پس از چند قرن توسط جنگاوران و سردارانی متعدد وامگیری شد.

هفت قرن پس از کشته‌شدنِ زرتشت، زمانی که آیین او با دین‌های دیگر ایران‌زمین درآمیخته بود و اندیشه‌ی نجات‌بخشی نیز توسط خرده‌فرهنگ‌های مختلف وامگیری شده بود، شخصیتی استثنایی ظهور کرد که دو کارِ برجسته را همزمان به انجام رساند. او از سویی اسطوره‌ی شاه–پهلوان را برای شرایط نوظهورِ ناشی از عصر کشاورزی پیشرفته بازسازی کرد و عناصر کهن آن را زدود و عناصری جدید بدان افزود و از سوی دیگر ادعا کرد که شاه–پهلوانی اساطیری است و این ادعا را به بهترین شکل تحقق بخشید. این شخصیت، کوروش بزرگ هخامنشی بود.

کوروش، شخصیتی مهم در سیر تحول مفهوم شاه–پهلوان است. همان‌طور که در نوشتاری دیگر نشان داده‌ام[۲]، کوروش بی‌تردید با آیین زرتشت آشنا بوده و اسطوره‌ی ناجی را نیز به طور کامل می‌شناخته است. این شخصیتِ برجسته، هر چند احتمالا خود زرتشتی نبود[۳]، اما از سازمان تبلیغی ایشان و مغانی که کم یا بیش زیر تاثیر وی قرار گرفته بودند برای گسترش دامنه‌ی اقتدار خود سود جست. در تاریخ مدون فرهنگ‌های انسانی، او نخستین کسی است که ادعا کرد ناجی است. ادعایی که بعدها توسط شمار بسیار زیادی از ماجراجویانِ کامیاب یا شکست‌خورده تکرار شد، ولی شروط آن هرگز با کمال و انسجامِ آنچه کوروش انجام داد برآورده نشد.

---

[1] درباره‌ی برداشت نگارنده از گاهان بنگری‌د به: وکی‌لی، شروی‌ن، گاهان و زندِ گاهان، 1388.

[2] برای توضی‌ح بی‌شتر در مورد اشاره‌های جاری به کوروش بزرگ بنگری‌د به: وکی‌لی، شروی‌ن (1389)؛ تاری‌خ کوروش هخامنشی؛ نشر شورآفری‌ن.

[3] (بوی‌س، 1375)؛ ج 2.

کوروش به کمک شبکه‌ی تبلیغی گسترده و نیرومندِ مغان، خویش را همچون نجات‌بخشی که وعده‌ی ظهورش بر سر زبان‌هاست، بازنمود و وقتی به قدرت دست یافت چنان با درایت عمل کرد که همگان را به راست‌بودنِ این ادعا متقاعد کرد. رمزِ کامیابی دولت هخامنشی با آن گستردگی جغرافیاییِ خیره‌کننده و دوامِ دور از انتظارش، تنها در قدرت نظامی یا نوآورانه‌بودنِ نظم سیاسی‌اش نهفته نبود که تا حدود زیادی به باورِ مردم در مورد ماهیت شاهنشاه بستگی داشت. باوری که حتی پس از انقراض هخامنشیان نیز تا هزاران سال دوام آورد و کلیتِ چارچوب ذهنی تمام تمدن‌ها در مورد اقتدار سیاسی را شکل داد.

به این ترتیب، در حدود اواسط قرن ششم پ.م اسطوره‌ی شاه–پهلوان که تا پیش از آن تنها به زورآوری و پیروزمندیِ شاه و چیرگی‌اش بر دشمنان تاکید می‌کرد با روایتِ ناجی نیز در آمیخت. به این ترتیب، دو روایتِ متفاوت از کارویژه‌ی شاه–پهلوان تکامل یافت. یک روایت، تداوم همان سنت کهن بود که شاه–پهلوان را به دلیل پیوندش با نظم‌بخشی به گیتی و کارکردش به عنوان از بین برنده‌ی آشوب با خدایان همسان می‌دانست. این ایزدگونه‌دانستنِ شاه از سنتی بسیار کهن برمی‌خاست که برای نخستین‌بار در مصر به شکلی موفق صورتبندی شده بود. در قلمرو مصر بود که مفهوم شاه–پهلوان با خدایان ادغام شد و تصویرِ ترکیبیِ یادشده وضعیتی نهادینه‌شده یافت. در حدی که ایزدگونه‌بودنِ فرعون، بخشی از ایدئولوژی رسمی حکومتی محسوب می‌شد و ضامن مشروعیت شاه بود.

این الگو به طور همزمان در میانرودان نیز تکامل یافت، چنان‌که در میانه‌ی هزاره‌ی سوم پ.م، نرام سین اکدی، نوه-ی شروکینِ بزرگ، در کنار نام خویش علامت ستاره‌ی ایلو را نقش کرد و به این ترتیب، خود را با شناسه‌ی خدایان از سایر شخصیت‌ها متمایز کرد[4]. با وجود این، به دلایلی جامعه‌شناختی، در زمینه‌ی غنی و پرتلاطم ایران‌زمین، این برداشت از شاه–پهلوان چندان رواج نیافت، به شکلی که در شاهان ایلامی، گوتی و بخش عمده‌ی شاهان میانرودان، اثری از این ایزدگونه‌پنداشتنِ شاه دیده نمی‌شود.

روایتی که کوروش از شاه–پهلوانِ ناجی به دست داد نسخه‌ای زمینی و دنیوی از شاه–پهلوان بود که در پیوند با آیین زرتشتی و یکتاپرستی سرسختانه‌اش شکل گرفته بود، هر چند به آن محدود نمی‌شد. پس از نوآوری کوروش که توسط جانشینانش تثبیت شد شاهنشاهان ایرانی دیگر امکانِ خداگونه دانسته‌شدن را از دست دادند، چراکه از سویی به ترکیبی موفق با نقشی دیگر؛ یعنی، نقشِ انسانیِ ناجی دست یافته بودند و از سوی دیگر در زمینه‌ای دینی ریشه می‌دواندند که یکتاپرستی محکمی در آن وجود داشت و در آن، خداوندِ یگانه‌ای تعریف شده بود که فاصله‌ای بسیار با آدمیان داشت.

[4] رو، 1369.

به این ترتیب، اسطوره‌ی شاه–پهلوان با ظهور تمدن هخامنشی دو شاخه شد. روایت کهن‌تری که کارکرد شاه–پهلوان را بیشتر از مرتبه‌ای هستی‌شناختی تلقی می‌کرد و بر چیرگی نظم بر آشوب تمرکز داشت با نتیجه‌ی خداگونه‌پنداشتنِ شاه–پهلوان برای مدتی از صحنه کنار رفت و به جای آن روایتی نو نشست که بر کارکرد اخلاقی شاه–پهلوان تاکید می‌کرد. شاهان هخامنشی نه تنها بر نقشِ نظم‌دهنده و ضد آشوب خود آگاه بودند که بر کارویژه‌ی دیگری نیز تاکید می‌کردند و آن نیز گسترش نیکی و مبارزه با بدی بود. اهمیتی که قانون‌گذاری و رعایت عدل و داد (داتَه) در شاهنشاهی هخامنشی داشت از همین جا سرچشمه می‌گرفت و در همین زمینه هم بود که مفهوم فره ایزدی صورتبندی شد.

فره ایزدی، نیرو و اقتداری بود که مشروعیت شاه–پهلوان را برای حکمرانی تضمین می‌کرد، اما برخلاف شاه–پهلوان خداگونه که به خاطر تبار یا سرشت اهورایی خویش شایسته‌ی این مقام بود می‌توانست از شاه سلب شود. در صورتی که شاه، کرداری ضد اخلاقی مرتکب می‌شد یا گناه می‌کرد، نقشِ خویش به عنوان حامی ارزش‌های اخلاقی و رهبر سپاه نیکی در برابر شر را از دست می‌داد و به این ترتیب، فره از وی جدا می‌شد. در این تعبیر، صورتبندی مفهوم فره که تاثیری بسیار عمیق بر نظریه‌ی سیاسی در تمدن ایرانی و تمدن‌های همسایه‌اش داشته است پیامد طبیعیِ بازتعریفی بود که در اسطوره‌ی شاه–پهلوان رخ داد.

هر چند سلطه‌ی دو و نیم قرنیِ هخامنشیان بر تمام سرزمین‌های متمدنِ نیمه‌ی غربی اوراسیا، تعبیرِ کوروشی از شاه–پهلوان را جهانگیر کرد، اما روایتِ کهن‌ترِ شاه–پهلوانِ خداگونه را از میدان به در نکرد. این نسخه‌ی کهن‌تر به لطف رواداری چشمگیر هخامنشیان برای مدت‌ها در مصر باقی ماند و از آنجا به تمدن‌های کوچک حاشیه‌ی ایران‌زمین به‌ویژه یونان منتقل شد، به شکلی که وقتی که جوان مقدونی دیوانه‌ای به نام اسکندر موفق شد با پشتیبانی جمعیت شناورِ بزرگِ انباشته در بالکان بر شاهنشاهی چیره شود این نسخه‌ی دلپذیرتر را برگرفت و در فرمان مشهوری که در سال دومِ حکومتش (بهار 323 پ.م) صادر کرد، اعلام کرد که خداست و مردم باید او را بپرستند[5]. این فرمان البته در ایران‌زمین با تمسخر روبه‌رو شد و تنها همان یونانیان و تا حدودی مصریان بودند که به آن گردن نهادند و این از آن رو بود که نسخه‌ی کهن‌ترِ تفسیر از شاه–پهلوان، هنوز در این مناطق نیرو و توانی داشت.

وقتی یونانیان زیر فشار پارت‌ها از ایران‌زمین رانده شدند گرانیگاه جمعیتی اروپا به سمت غرب چرخیده بود و به این ترتیب، وقتی شاگردانِ راست‌کیشِ یونانیان؛ یعنی، رومیان بر صحنه پدیدار شدند همین تفسیر از شاه–پهلوانِ خداگونه را بر گرفتند. تاکید آگوسوتوس اکتاویانوس بر این که همچون خدایی پرستیده شود[6] و دیوانه‌بازی‌های امپراتوران پس از وی که جنگ‌هایی بسیار را با مردمی مانند یهودیان بر سر نصب بت خویش بر معبدها به راه می‌انداختند در این زمینه‌ی معنایی باید

---

[5] وی‌لکن، 1376.

[6] Le Glay et al, 2001: 174-175

فهمیده شود، چراکه یهودیان به عنوان زیرشاخه‌ای از تمدن‌های پرورده‌شده در دل ایران‌زمین، بسیار وامدار تمدن هخامنشی بودند و یکتاپرستی تندروانه‌ی خود را با تصویری از شاه–پهلوان درآمیخته بودند که به شدت زیر تاثیر اسطوره‌ی ناجی قرار داشت. این نکته که عیسی مسیح که یکی از مدعیانِ عنوانِ شاه–پهلوانِ ناجی بود پس از اعدام‌شدن در میان یهودیان همچنان به عنوان یک شخصیت سیاسی باقی ماند، اما در روم به پسر خدا و خودِ خدا تبدیل شد نشانه‌ای از ناهمخوانی این دو تفسیر از شاه–پهلوان است و برداشت‌های متعارضی که از یک پدیده‌ی تاریخی می‌کردند.

هر چند این بحث به موضوع ما ارتباطی اندک دارد، اما در اینجا باید به این نکته اشاره کنم که ظهور عیسی مسیح در یهودیه در ابتدای کار، رخدادی صرفا سیاسی بود که با هاله‌ای از اساطیر، پوشیده شده بود. عیسی، رهبری یهودی بود از شاگردان یحیی تعمیددهنده. او در زمانی زاده شده بود که رومیان یهودیه و فلسطین را که برای قرن‌ها در قلمرو ایران قرار داشت و از نظر فرهنگی با آن در پیوسته بود، اشغال کرده بودند بی آنکه بتوانند بر ادعاهای شاهان پارتی بر این قلمرو چیره شوند. از این رو در آن دوران، یهودیان مرتب به شورش‌هایی دست می‌زدند که آماجش رهایی از یوغ رومیان بود و توسط نیروهای هوادار ایران نیز حمایت می‌شد. این نکته که عیسی خود را ناجی می‌دانست و مدعی بود برای برقراری سلطنت اخلاقی نیروهای الاهی آمده، ادعایی سیاسی است که کاملا در چارچوب برداشت کوروشی از کنش سیاسی می‌گنجد. عیسی، مشروعیت خود را به یاری سه مغ که در زمان تولدش او را تایید کرده بودند به دست آورده بود و این نیز عنصری کاملا ایرانی بود، چراکه مغ‌ها بودند که برای نخستین‌بار ماجرای ناجی را تبلیغ کردند و همان‌ها بودند که می‌توانستند ناجی‌بودن یا نبودنِ کسی را تشخیص دهند.

به هر صورت، اعدام زودهنگامِ عیسی مسیح توسط رومیان به امیدهای هوادارانش که در انتظار شورشی همه‌جانبه بودند پایان داد. پس از آن، دین مسیحیت همگام با کوچ‌کردنِ تدریجی‌اش به قلمرو روم، بند ناف خود را با روایتِ کوروشی از شاه–پهلوانِ ناجی از دست داد و با روایتِ مصری از شاه–پهلوانِ خداگونه پیوند خورد.

اسطوره‌ی شاه–پهلوان نجات‌بخش در ایران‌زمین برای هزاران سال توانایی خویش را برای شورآفرینی و زایش جریان‌های اجتماعی حفظ کرد. این اسطوره حتی امروز نیز زنده است و کافی است به فهرست طولانی مدعیان نجات‌بخشی در ایران‌زمین از کوروش و مهرداد و اردشیر بابکان گرفته تا بابک و ابن مقنع و شاه اسماعیل صفوی بنگریم تا نفوذ و اقتدار این منش را دریابیم.

3. از آنجا که در این نوشتار، هدف، پرداختن به صورت‌های کهن‌تر و صرفا اساطیری از روایت‌های پهلوانی است از ورود به بحثِ شاه–پهلوانان تاریخی پرهیز می‌کنم و تنها وابسته به موقعیت به نام و نشان برخی از کسانی که با بحث ما مربوط باشند، اشاره می‌کنم. این قاعده را در مورد بقیه‌ی پهلوانان نیز رعایت خواهم کرد، چراکه تحلیل شخصیت‌های تاریخی

در زمینه‌ای اسطوره‌شناختی نیازمندِ ورود به بحث‌هایی تاریخی و تحلیلی است که در این نوشتار مجال آن وجود ندارد و نوشتارهایی دیگر را باید بر مبنای آن پدید آورد.

در اساطیر ایرانی، شمار زیادی از شاه–پهلوانان وجود دارند که نخستین‌شان در اساطیر، کیومرث و واپسین‌شان در تاریخ، نادرشاه است. هر چند پرداختن به نام‌های کسانی مانند هوشنگ و کیومرث و گشتاسپ می‌تواند در جامع‌ترشدنِ بحث ما نقش داشته باشد، اما برای پرهیز از درازی گفتار در این بخش، تنها به ساختار اسطوره‌شناختیِ پنج شخصیت اصلی این رده اکتفا می‌کنم که عبارت‌اند از: جمشید، فریدون، کیکاووس، کیخسرو و گشتاسپ. کیومرث را که در این بحث می‌تواند مهم باشد به این بهانه کنار می‌گذارم که ساختارش بیشتر بر نخستین انسان، منطبق است و پیرنگ شاهی و پهلوانی در کردارش کمتر به چشم می‌خورد. هر چند خواهیم دید شاه–پهلوان در نهایت با نخستین انسان نیز ارتباط می‌یابد و به همین بهانه نیز در این بخش اشاره‌هایی به کیومرث خواهم کرد بی آنکه مانند پنج تنِ دیگر به طور مشروح به داستانش بپردازم.

در مورد پنج شاه–پهلوانِ برگزیده، نخست زندگینامه‌ای فشرده را بازگو و بعد چارچوب معنایی آن در قالب شبکه-ای از جم‌ها، زنجیره‌ای از رخدادها و کردارها و نموداری از روابط میان افراد صورتبندی می‌کنم. سپس وقتی شرح حال هر پنج شاه–پهلوان به سرانجام رسید به بحثی مقایسه‌ای می‌پردازم و مضمون‌های اصلی برسازنده‌ی این اسطوره را تحلیل می‌کنم.

1. کهن‌ترین متن ایرانی که به جمشید اشاره کرده سروده‌های زرتشت؛ یعنی، گاهان است. نام جمشید در گاهان و بعدتر در یشت‌ها به صورت یَمَه (یا جَمَه) پسر ویوَهَنتَه (𐬫𐬌𐬨𐬋𐬹𐬬𐬌𐬎𐬎𐬀𐬢𐬵𐬎𐬯𐬋𐬹) آمده است. این نام در متون ودایی هم به شکل یَمَه (यम) پسر ویوَس‌وَنت دیده می‌شود. این دو در واقع یک نام هستند، چراکه زبان اوستایی و سانسکریت دو گویشِ متفاوت از یک زبان بوده و تنها تلفظ برخی واج‌ها در آن‌ها تفاوت داشته است.

از اینجا معلوم می‌شود که داستان‌های مربوط به جمشید، بسیار بسیار کهن بوده است و پیش از آنکه آریایی‌ها به اقوام هندی و ایرانی تقسیم شوند در میانشان زبانزد بوده است. این بدان معناست که اسطوره‌ی جمشید را باید روایتی عام در میان قبایل آریایی دانست که در سراسر هزاره‌ی دوم پ.م در بخش‌های شمالی اوراسیا سکونت داشتند. زمانِ پیدایش این اسطوره احتمالا به اواسط هزاره‌ی دوم مربوط می‌شود، چراکه نخستین موج بزرگ از مهاجرت آریایی‌ها در این زمان آغاز شد و جمشید نیز خصوصیت‌های رهبری سازمان‌دهنده و رهبرِ مهاجرت را در خود حفظ کرده است.

تفاوت میان روایت بازمانده در متون هندی و ایرانی آن است که جم در ایران، یک شاه–پهلوانِ انسانی است، اما در وداها همچون موجودی ایزدگونه بازنموده می‌شد که برایش قربانی می‌گذاردند[۷]. در حدی که می‌دانیم در کل، اساطیر هندی به نسخه‌ی اولیه وفادارتر بوده‌اند و اگر تفاوتی در میان این دو روایت دیده شود، معمولا نسخه‌ی هندی است که شکل کهن‌تر و هندوایرانیِ داستان را حفظ کرده است. این خود، نشانگر آن است که شاه–پهلوانی مانند جمشید در شکل اولیه‌اش ایزدی بوده که بعدتر در ایران پس از ظهور زرتشت به مرتبه‌ی انسانی تابع اهورامزدا تنزل مقام یافته است. ناگفته نماند که در آیین‌های هندی نیز این دگردیسی ایزد–شاه به شاه–پهلوان انجام شده، هر چند صراحت و سرعت آن کمتر از ایران بوده است. در متون مناسک‌آمیز ودایی و هندویی یمه هرگز با لقبِ خدا (دوِه) مشخص نشده است بلکه معمولا عنوان شاه (راجان) را یدک می‌کشد، اما این لقب را به همراه ایزدی بزرگ مانند وارونا داراست[۸].

یمه در وداها موجودی ایزدگونه است که جاویدان و نامیرا آفریده شد و توانست راه ورود به جهان مردگان را بیابد. نگهبان این راه، سگی چهارچشم بود به نام سَرَما که به همین شکل در اوستا هم با نام پِشوپانَه دیده می‌شود. سربروس یا سگِ

---

[7] ریگ‌ودا، 10، 14، 1.

[8] ریگ‌ودا، 10، 97، 16.

سه سرِ نگهبان دوزخ در اساطیر یونانی، بی‌تردید نسخه‌ای غربی از همین روایت هندوایرانی محسوب می‌شود. ارتباط یمه با راه سرزمین مردگان چندان محکم است که وداها مسیر روح پس از مرگ را جاده‌ی یمه می‌نامد[۹].

با وجود آنکه در گاهان اشاره‌ای منفی به جمشید به چشم می‌خورد این نیای اساطیری، چندان زورمند و نامدار بوده است که زرتشتیان بعدی ناگزیر شدند او را به شکلی در تاریخ اساطیری خویش به خوشنامی بگنجانند، از این رو در ادبیات زرتشتی نیز همچنان ردپای خاستگاه آسمانی او را می‌توان بازیافت. در اوستا می‌خوانیم که او نخستین کسی بود که با اهورامزدا هم‌پرسگی کرد[۱۰] و هر چند خداوند، پیامبری دین خویش را به او عرضه کرد جمشید نپذیرفت و در مقابل، قبول کرد که جهان را فراخ سازد و ببالاند و سالار و نگاهبان آن باشد[۱۱].

جم که شکل کهن‌ترِ نام این شاه–پهلوان است از ریشه‌ای هندوایرانی مشتق شده است و جفت یا دوتایی معنا می‌دهد. این بن‌واژه در زبان‌های اروپایی به همین معنا باقی مانده است و به عنوان مثال آن را در نام برجِ دوپیکر (Jemini) می‌توان یافت که دوقلو معنا می‌دهد و نمادش هم انسانی با دو پیکر است. این نام از آنجا آمده که جمشید/یمه به راستی دوقلو بوده و با خواهرش همزادی به نام جَمیک یا یَمی داشته است. یمی، خواهر جم، با آب‌ها پیوند داشته و ایزدبانوی یکی از رودهای هند به نام جَمنا است که نام خود را از وی وام گرفته است.

در فارسی امروزین این شخصیت را با نام جمشید می‌شناسیم که نامش تشکیل‌یافته از جم به همراه شید است. این عنصر دوم، چنان‌که حمزه‌ی اصفهانی و بیرونی و مسکویه رازی به‌درستی اشاره کرده‌اند، درخشان معنا می‌دهد و در اصل اوستایی‌اش خشَئِتَه بوده است. این پسوند به طور مجازی در معنای زیبا نیز به کار گرفته می‌شود، از این رو جمشید به معنای جمِ درخشان یا جمِ زیباست[۱۲]، هر چند برخی از نویسندگان، پسوند شید را با خشتره به معنای شاه، یکسان گرفته‌اند[۱۳]. لومل و آندراکس این برداشت را از آنجا پذیرفته‌اند که قدما خورشید را شاه ستارگان می‌دانستند و در شاهنامه هم گاهی نام جمشید به صورت شاه‌جم آمده است:

که بر شاه‌جم چون برآشفت بخت   به ناکام ضحاک را داد تخت

---

[9] ی‌گ‌ودا، 10، 14، 1-7.

[10] وندی‌داد، فرگرد دوم، 2.

[11] وندی‌داد،فرگرد دوم، 3-6.

[12] رنجی‌ان، 1344: 2.

[13] گرشویچ: ۱۹۵۹، ص ۳۳۱.

در زبان‌های ایران شرقی شکل باستانی‌ترِ این نام‌ها با واکبرِ "اِ" کشیده همچنان وجود دارد، از این روست که این نام در افغانستان و تاجیکستان و پاکستان به صورت جمشِد تلفظ می‌شود. نام جِم که در ترکیه رواج دارد نیز شکلی از همین نام است، چنان‌که کریستن‌سن نشان داده است، نام‌های مشتق از جم (یاماکا، یاماکشدا یا شکل ایرانی آن یَمَه خشَترَه) در ایران و هند باستان محبوبیت زیادی داشته است و این را می‌توان به حساب رواج و فراگیری داستان‌های وی دانست.

در دوران اسلامی مورخان ایرانی کوشیدند تا جمشید را در شجره‌نامه‌ی نامدارانِ اساطیر سامی جای دهند، از این رو مثلا دینوری، او را جمشید بن ویونجهان بن ارفخشد بن سام بن نوح دانسته است.

2. جمشید در شکل کهن و آغازینش پیوندی تنگاتنگ با خدایان داشته است، به‌ویژه کردار و خصلت‌های او با خدای خورشید؛ یعنی، مهر شباهت دارد، در حدی که برخی حتی نام او را با القاب مهر یکی گرفته‌اند. یک دلیل در این مورد، آنکه لقبِ شید یا درخشان، گذشته از نام جمشید در نام خورشید نیز دیده می‌شود و آن نیز واژه‌ای مرکب است که بخش نخست آن خور یا هور می‌باشد که در فارسی کهن، آفتاب و خورشید معنا می‌داده است. این واژه با سوریَه‌ی سانسکریت برابر است که نام خدای خورشید است.

گذشته از این شباهت در نام، جمشید از این رو نیز با خدای خورشید (مهر) شباهت دارد که هر دوی ایشان با نام فراخ چراگاه و دارنده‌ی رمه‌های بسیار توصیف شده‌اند. مهر از دیرباز خدای بزرگ رمه‌داران و قبایل کوچگرد ایرانی بوده و از این رو اشاره به دولتمندی و شکوه او معمولا با استعاره‌های مربوط به چراگاه و رمه بیان می‌شده است. جمشید نیز دقیقا چنین است، چندان‌که زرتشت هنگام دعاکردنِ گشتاسپ آرزو می‌کند که او نیز مانند جمشید از گله و رمه‌ی بسیار بهره‌مند شود[14].

خویشکاری عمده‌ی مهر که قربانی‌کردن گاو و خلق زندگی بوده است نیز با کردار جمشید شباهت دارد، چراکه او نیز گاو را می‌کشد و مردمان پیرو خویش را برای مدت 1000 سال از جوانی و تندرستی دایمی برخوردار می‌کند. تفاوت در این میان به نگرش انقلابی زرتشتی مربوط می‌شود که مهر را از اعتبار انداخت و قربانی خونین جانوران را ممنوع کرد و از این رو جمشیدِ مهرآسا را همچون گناهکاری نکوهش کرد.

جمشید بارها با صفاتی نواخته شده است که به خورشید و مهر مربوط می‌شوند. در اوستا جمشید، «خورشید چشم»؛ یعنی، دارنده‌ی چشمانی تیزبین مانند خورشید است[15] که خود یکی از توصیف‌های مهر می‌باشد. در وندیداد بارها

---

[14] آفری‌ن پی‌غمبر زرتشت، 3.

[15] ی‌سنه 9، بند 4.

برای جمشید، لقب هورچهر (دارنده‌ی رخساری مانند خورشید) به کار گرفته شده است[16]. این ارتباط میان جمشید و مهر به سپهر اساطیر ایرانی منحصر نیست و در اساطیر هندی نیز سابقه دارد، چنان‌که در ویشنوپورانا او را خورشیدنژاد خوانده‌اند.

همچنین جمشید به روایت بیرونی، رام‌کننده‌ی جانوران به‌ویژه اسب بود که در اساطیر هندوایرانی از خویشکاری-های ایزد مهر است. در ضمن، جمشید پس از سفری دشوار به جهان مردگان پیمان را برای مردمان آورد که باز او را با نگهبان عهد و پیمان‌ها (مهر) شبیه می‌کند.

هر چند جمشید با مهر در ارتباط است، اما پدرش ویونگهان در اساطیر دینی ایرانی شخصیتی مقدس است که هوادار ایزدی دیگر می‌باشد. او نخستین کسی است که گیاه هوم را پیدا و فنِ تصفیه‌کردنِ شیره‌ی هوم را ابداع می‌کند[17] و به این ترتیب، آیین نیایش هوم را بنیان می‌نهد. او یکی از سه نفری است که در ایجاد این آیین، نقش مهمی را بر عهده دارند و به پاداش این خدمتی که به هوم می‌کنند به داشتنِ فرزندانی نامدار، سرافراز می‌گردند. به این ترتیب، در اساطیر ایرانی زاده‌شدن جمشید حادثه‌ای مهم بوده که از پرهیزگاری و خدمتِ پدرش به ایزدِ هوم ناشی شده است.

هوم نیز مانند مهر، ایزدی بسیار کهن و باستانی بود که در هند با نام سومَه پرستیده می‌شد. هوم در واقع گیاهی بود کوهستانی که شیره‌ای با خواص روانگردان داشت و در آیین‌های شمنی کهن هندوایرانیان مورد استفاده‌ی رازآشنایان قرار می‌گرفت[18]. هندیان و ایرانیان، هوم و مهر را دو ایزدِ همکار می‌دانستند که به ترتیب، قربانی گیاهی و جانوری را نمایندگی می‌کردند. خونِ گاو، همتای شیره‌ی هوم بود و همانطور که گاو در مراسم قربانی کشته می‌شد، هوم را در هاون می‌کوبیدند و می‌ساییدند. از این رو ارتباط دو سویه‌ی جمشید با مهر و هوم را می‌توان همچون کارکرد وی به عنوان قربانی‌گزارِ آرمانی و ازلی تعبیر کرد که جاودانگی را برای تن و روان به ارمغان می‌آورد. او را شاید بتوان شکلی زمینی‌شده و انسانی از همان ایزدِ مهر دانست.

شاید از این روست که جمشید با نوشابه‌ی آیینی مهم و کلیدی دیگری که به همین ترتیب خاصیت روانگردان دارد نیز مربوط است. محمدبن‌آملی در دانشنامه‌ی نفایس‌الفنون فی العرایس‌العیون می‌نویسد:

"عضدالدوله از صاحب‌ابن‌عباد می‌پرسد: اول کسی که شراب بیرون آورد که بود؟ او جواب داد که جمشید جمعی را بر آن داشت تا نباتات و درختان گوناگون را بکارند و ثمرات آن را تجربه نمایند. چون میوه‌ی رز چشیدند در او اذتی هرچه تمام‌تر یافتند و چون خزان شد در میوه‌ی رز استحاله‌ای پدید آمد. جمشید دستور داد تا آب آن را بگیرند و در خمره

---

[16] وندی‌داد، فرگرد دوم، مثلا بندهای 2، 3،4، 5، 9،...

[17] ی‌سنه، 9، 4.

[18] نی‌برگ، 1359.

کنند. پس از اندک مدتی در خمره آن تغییر حاصل شد «و از اشتداد غلیان حلاوت او به مرارت پیدا شد». جمشید درِ آن خمره را مهر کرد و دستور داد که هیچ‌کس از آن ننوشد، زیرا می‌پنداشت که زهر است. جمشید را کنیزک زیبایی بود که مدت‌ها به درد شقیقه مبتلا گشته بود و هیچ‌یک از اطبا نتوانستند او را معالجه کنند. با خود گفت مصلحت من در آن است که قدری از آن زهر بیاشامم و از زحمت وجود، راحت شوم. قدحی پر کرد و اندک‌اندک از آن آشامید. چون قدح تمام شد اهتزازی در او پدید آمد، قدحی دیگر بخورد، خواب بر او غلبه کرد. خوابید و یک شبانه‌روز در خواب بود. همه پنداشتند که کار او به آخر رسید. چون از خواب برخواست از درد شقیقه اثری نیافت. جمشید سبب خواب و زوال بیماری پرسید. کنیز آن حال باز گفت. جمشید جمله‌ی حکما را گرد کرد و جشنی برپا نمود و خود قدحی بیاشامید و بفرمود تا به هر یک قدحی دادند. چون یکی دو دور بگردید همه در اهتزاز درآمدند و نشاط می‌کردند و آن را شاه‌دارو نام نهادند و در آن راه مبالغه می‌نمودند و در خوردن افراط می‌کردند."[۱۹]

منوچهری نیز در خمریه‌ی زیبایی همین داستان را نقل کرده[۲۰] و در نوروزنامه‌ی منسوب به خیام نیز ماجرای مشابهی نقل شده با این تفاوت که ساختن شراب به یکی از درباریان جمشید به نام شمیران منسوب شده است[۲۱]. بنابراین، جمشید با دو نوشابه‌ی آیینی و مقدس کهن ایرانی؛ یعنی، هوم و می ارتباط برقرار می‌کند. این دو را اگر در کنار گناه بزرگش؛ یعنی، کشتن و خوردن گاو ببینیم به رگ و ریشه‌ی باستانی و کهنِ جمشید و موقعیت مرکزی‌اش در آیین‌های قربانی پی می‌بریم.

3. در ایران‌زمین، مهم‌ترین ویژگی جمشید خصلت شاهانه‌اش است. او همواره همچون شاهی پرعظمت و نامدار و مقتدر نموده شده است که مردم را به سوی نیکبختی و شادمانی راهنمایی می‌کند. برجسته‌ترین ویژگی جمشید آن است که شاه–پهلوانی فرهمند است. او در میان آدمیان، نیرومندترین موجود است و شکوه و جلال سلطنتش به همراه دانایی و قدرتِ شخصی‌اش در هیچ کجا نظیر ندارد. در اوستا می‌بینیم که جمشید در پای کوهی به نام هوکَر برای اردویسوره آناهیتا 100 اسب و 1000 گاو و 10هزار گوسفند قربانی کرد و از او خواست تا بزرگ‌ترین شهریارِ تمام کشورها شود و بر همه‌ی دیوان و مردمان و جادوان و پریان و کَوی‌ها (امیران محلی ایران شرقی) و کرپن‌های ستمکار (روحانیون پیشازرتشتی) چیره شود و آناهیتا این درخواست را برآورده ساخت[۲۲]. جمشید برای خدای کهنسال و مرموز بادها؛ یعنی، وای و خدای حامی گله‌ها؛

---

[19] آملی، 1380.

[20] منوچهری، 1356: 143 و 144.

[21] خیام؟، 1312.

[22] آبان‌یشت، 7، 26 و 27.

یعنی، درواسپ[۲۳] نیز در پای کوه هوکَر قربانی گزارد. این بار خواستش آن بود که فرهمندترینِ مردمان باشد و به شهریاری خویش، مردم و جانوران و گیاهان را نامیرا سازد و جالب آنکه جمشید می‌خواهد که در میان مردم، «هورچهر» باشد؛ یعنی، رخساری همانند خورشید داشته باشد[۲۴].

قربانی‌کردن این شمارِ بسیار از دام‌ها می‌تواند نشانه‌ی پیوند جمشید با قبایل ایرانی کوچگرد و رمه‌دار باشد. قبایلی که چارپایان را برای خدایان باستانی آریایی قربانی می‌کردند و درست طبق روایت اوستا چیرگی بر قبایل همسایه و رقیب را از ایشان درخواست می‌کردند. قدمت چشمگیر داستان جمشید و تعلقش به دوران پیش از جداشدن هندیان و ایرانیان از هم این حدس را تقویت می‌کند که جمشید در ابتدای کار، شکلی آسمانی‌شده از نیای قبیله‌ایِ آریاییان و حالت آرمانیِ رئیس قبیله‌ی کوچگرد بوده است، چراکه در آن دوران، تمام قبایل آریایی، سبک زندگی کوچگردانه داشته‌اند و هنوز در هند و ایران‌زمین در قالب جوامع کشاورز مستقر نشده بودند.

این پیوند میان جمشید و قبایل رمه‌دار با همسان‌بودنش با مهر نیز تقویت می‌شود که ایزدِ محبوب قبایل کوچگرد ایرانی بود و تا پایان عصر اشکانی نیز این موقعیت را حفظ کرد. گذشته از این در اساطیر ایرانی به این نکته اشاره شده است که در زمان حکمرانی جمشید برای سه بارِ متوالی هر 300 بار یک‌بار، زمین برای مردمان تنگ شد و هر سه دفعه او بود که به یاری هرمز، زمین را گسترش داد[۲۵]، به شکلی که ابتدا مساحت زمین یک‌سوم و بار دوم دوسوم و در نهایت، سه‌سوم پهناورتر شد. به این ترتیب، او همان کسی است که سطح زمین را برای زیستن مردمان گسترده‌تر ساخته است و این قاعدتا اشاره‌ای است به مهاجرت اقوام آریایی کوچگرد به سرزمین‌های جدید[۲۶]، به‌خصوص که در وندیداد برای گسترده‌شدنِ زمین، مسیری ذکر شده و گفته شده است که جمشید، زمین را به سمت نیمروز (جنوب) گسترش داد و این درست مسیری است که قبایل آریایی در مهاجرت بزرگ خود در پیش گرفتند. چنین تعبیری از تفسیر کریستن‌سن[۲۷] که به پیروی از وسترگارد این ماجرا را بیانی طبیعت‌گرایانه از خلقت زمین و مسکونی‌شدنش می‌داند نیرومندتر است، به ویژه که در این جریان به استفاده از افزارهایی مانند تازیانه و سوفار (شیپور) که برای کار راندن اسب و اعلام کوچ قبایل باستانی کاربرد داشته‌اند نیز در وندیداد اشاره شده است[۲۸]. از این رو، جمشید را می‌توان شکلِ اساطیری‌شده‌ی رهبرانی قبیله‌ای دانست که مهاجرت اقوام هندوایرانی از ایرانویج به قلمرو ایران‌زمین را رهبری کردند، اما جمشید شخصیتی کوچگرد نیست. بقایای تعلق او به دوران کوچگردی به پیوندش با

---

[23] گوش‌یشت، 2، 8-11.

[24] رام‌یشت، 4، 15-17.

[25] وندی‌داد، فرگرد دوم، 8-20.

[26] بهار، 1384، 55.

[27] کریستن‌سن، 1386.

[28] وندی‌داد،فرگرد دوم، 10، 14، و 18.

مهر و خویشکاری‌اش در گستردن زمین خلاصه می‌شود. برعکس، او نخستین شاهی است که آشکارا نشانه‌های زندگی مستقر کشاورزانه را از خود نشان می‌دهد و حتی موسس و بنیانگذار این سبک از زندگی دانسته می‌شود.

جمشید مثالی آرمانی از دارندگان فرّه شاهانه است، به همین دلیل هم نه تنها آدمیان که دیوان و پریان به خدمت او در آمدند.

کمر بست با فر شاهنشهی — جهان گشت سرتاسر او را رهی

زمانه بر آسود از داوری — به فرمان او دیو و مرغ و پری

جهان را فزوده بدو آبروی — فروزان شده تخت شاهی بدوی

منم گفت با فره‌ی ایزدی — همم شهریاری همم موبدی

بدان را ز بد دست کوته کنم — روان را سوی روشنی ره کنم[۲۹]

این فره بر اساس سنت شهریاری کهن ایرانی، نماد پیوند روحانی شاه با طبقه‌های اصلی تشکیل‌دهنده‌ی جامعه است. جمشید نخستین و تنها پادشاهی است که از فرهِ همه‌ی طبقه‌ها و هم شهریاری و هم موبدی برخوردار بوده است. در واقع، او نماینده‌ی دورانی است که در آن تقسیم طبقاتی جامعه برای نخستین‌بار پدیدار می‌شود. این نکته در شاهنامه به‌روشنی بیان شده است:

نخست آلتِ جنگ را دست برد — درِ نام‌جستن به گُردان سپرد

به فر کِئی نرم کرد آهنا — چو خود و زره کرد و چون جوشنا

چو خفتان و تیغ و چو برگستوان — همه کرد پیدا به روشن روان

دگر پنجه اندیشه‌ی جامه کرد — که پوشند هنگام ننگ و نبرد

ز کتان و ابریشم و موی قز — قصب کرد پرمایه دیبا و خز

بیاموختشان رشتن و تافتن — به تار اندرون پود را بافتن

چو شد بافته شستن و دوختن — گرفتند ازو یکسر آموختن

چو این کرده‌شد ساز دیگر نهاد — زمانه بدو شاد و او نیز شاد

ز هر انجمن پیشه‌ور گرد کرد — بدین اندرون نیز پنجاه خورد

گروهی که کاتوزیان خوانی‌اش — به رسم پرستندگان دانی‌اش

جدا کردشان از میان گروه — پرستنده را جایگه کرد کوه

---

[29] شاهنامه، داستان جمشید، 1، 4-7.

بدان تا پرستش بود کارشان   نوان پیش روشن جهاندارشان

صفی بر دگر دست بنشاندند   همی نام نیساریان خواندند

کجا شیرمردان جنگ آورند   فروزنده‌ی لشکر و کشورند

کزیشان بود تخت شاهی به جای   وزیشان بود نام مردی به پای

بسودی سه دیگر گُرُه را شناس   کجا نیست از کس بریشان سپاس

بکارند و ورزند و خود بدروند   به گاه خورش سرزنش نشنوند

ز فرمان تن‌آزاده و ژنده‌پوش   ز آواز پیغاره آسوده گوش

تن آزاد و آباد گیتی بروی   بر آسوده از داور و گفتگوی

چه گفت آن سخن‌گوی آزاده مرد   که آزاده را کاهلی بنده کرد

چهارم که خوانند اهتوخوشی   همان دست‌ورزان اباسرکشی

کجا کارشان همگنان پیشه بود   روانشان همیشه پراندیشه بود

بدین اندرون سال پنجاه نیز   بخورد و بورزید و بخشید چیز

ازین هر یکی را یکی پایگاه   سزاوار بگزید و بنمود راه

که تا هر کس اندازه‌ی خویش را   ببیند بداند کم و بیش را[۳۰]

مشابهِ همین روایت در بندهش هم وجود دارد با این تفاوت که در آنجا بر اساس نظم طبقاتی جوامع آریایی کهن‌تر، تنها به سه طبقه‌ی موبدان و جنگاوران و کشاورزان اشاره شده است و می‌دانیم که طبقه‌ی صنعتگران بعدها از دل کشاورزان زاده شدند و این با مدل سه طبقه‌ایِ دومزیل در مورد جوامع آریایی کهن نیز همخوانی دارد[۳۱].

در بندهش همچنین می‌بینیم که در زمان پادشاهی جمشید و تهمورث است که سه فرهِ مربوط به سه طبقه توسط هرمز آفریده شدند و خداوند، آن‌ها را در سه آتشکده‌ی مهم برزین‌مهر و آذرگشنسپ و آذرفرنبغ به امانت نهاد[۳۲]. این سه آتشکده نماد سه طبقه‌ی کهن ایرانی بودند و تاسیس آنان نیز به طور تلویحی به بنیان نهاده‌شدنِ آنان به دست جمشید دلالت می‌کند. در آثار مورخان پس از اسلام نیز به ارتباط جمشید و تاسیس آیین آتش تاکید شده است. مسعودی معتقد است که جمشید آن کسی بود که آتش را کشف کرد و بیرونی استخراج فلزات را به او منسوب کرده است[۳۳]. طبری و فردوسی نیز به

---

[30] شاهنامه، داستان جمشید، 1، 8-33.

[31] Dumézil,1986.

[32] بندهش، بخش شانزدهم.

[33] آثارالباقیه، 145.

این نکته که سلاح و زره برای نخستین‌بار در زمان او ساخته‌شد اشاره دارند. بر مبنای نامه‌های پهلوی، آتش در زمان برادرش تهمورث برای نخستین‌بار برافروخته شد[۳۴].

مورخان دوران اسلامی نیز جمشید را موسس بسیاری از نهادهای اجتماعی دانسته‌اند، اما به شیوه‌ی فردوسی از چهار طبقه‌ی دوران ساسانی یاد کرده‌اند. ابن مسکویه رازی در تجارب‌الامم می‌گوید: جمشید برای هر یک از چهار حرفه خاتمی ساخت، برای جنگاوران نوشت «نرمی»، برای خراج‌گیران نوشت «آبادانی»، برای بریدان نوشت «تیزروی» و برای دادگاه‌ها نوشت «دادستانی و حسن تدبیر». این احتمالا بازتابی از وضع قوانین برای چهار طبقه‌ی کهن آریایی بوده است. طبقه‌ی جنگاوران و دادگاه‌ها به ترتیب به ارتشتاران و روحانیون اشاره می‌کنند و حرفه‌ی مالیات‌گیران و بریدان با توجه به نقش خاتمِ مربوط بدان احتمالا به‌عنوان نماینده‌ی طبقه‌ی کشاورزان و صنعتگران به کار گرفته شده‌اند. ابن اثیر ماجرای این چهار مهر را با اشاره‌ی صریح به چهار طبقه همراه کرده است و می‌گوید که جمشید از سال صدم تا صدوپنجاهم سلطنتش مردم را به چهار طبقه تقسیم کرد و برای هر یک مهر ویژه‌ای قرار داد[۳۵].

به این ترتیب، جمشید پادشاهی بود که نه تنها فرهِ مربوط به همه‌ی طبقه‌ها را در خود جمع کرده بود که اصولا تفکیک آن‌ها و اختصاص‌یافتن فره‌های مربوط به خویشکاری هر طبقه در زمان او انجام پذیرفت. جمشید پادشاهی آرمانی بوده است و در زمان حکومتش درد و رنج و بیماری از زمین رخت بر بسته بود. چنان‌که گفته شد در دوران حکومت جمشید، مردم پیر نمی‌شده و نمی‌مرده‌اند[۳۶] و چهارپایان و آدمیان در صلحی آرمانی به سر می‌برده‌اند[۳۷].

نکته‌ی دیگری که از نظر تاریخ سیاسی اساطیر ایرانی اهمیت دارد آن است که گویا حکومت جمشید خصلتی مردم‌سالارانه داشته باشد. در بندی مهم، اما نادیده انگاشته‌شده از اوستا به این نکته اشاره شده که جمشید پس از سه بار گستردن زمین در مکانی مقدس در کنار رود دایتی در سرزمین ایرانویج، انجمنی از برترین مردمان تشکیل داد[۳۸]. در این بندِ وندیداد در مورد کسانی که در این انجمن حضور داشتند سه اشاره به چشم می‌خورد. یکی همین برترین مردم است، که می‌توان آن را نیرومندترینِ مردم و ْسرکردگان هم خواند. دیگری، مردم گرانمایه است که به‌روشنی به طبقه‌ی اشراف اشاره می‌کند. بنابراین جمشید همچون سرکرده‌ای قبیله‌ای عمل می‌کرده است که عضوی از یک انجمن روسای قبایل ایرانی بوده‌است. مشابه این انجمن را در اسناد آشوری و یونانی در مورد قبایل ماد در همدان می‌بینیم و نسخه‌های جدیدتر آن در

---

[34] دست نوی‌س م.ا-29، 70/3، 1-2.

[35] ابن اثی‌ر، ج.1، 247-248.

[36] دی‌نکرد، ج2: 595-603، و می‌نوی خرد، فصل 26.

[37] ابن بلخی، 1385: 104.

[38] وندی‌داد، فرگرد دوم، 21.

میان قبایل ترک و تاتار نیز وجود داشته است. به این ترتیب، معلوم می‌شود که جمشید، شاهی خودکامه و خودمدار نبوده و در حلقه‌ی طبقه‌ای از رهبران فروپایه‌تر تصمیم‌گیری می‌کرده است. به این ترتیب، دو مفهوم، روشن‌تر می‌شود، اینکه گناه جمشید ادعای خدایی بوده و پس از آن دچار شکست و بدبختی شده است قاعدتا به این موضوع اشاره می‌کند که رهبر قبیله‌ی یادشده پس از مدیریت موفق کوچ قبایل ایرانی و اوج‌گرفتن اقتدارش در این انجمن روسا، خودکامگی پیشه کرده و قدرتی فراگیر را طلب کرده است. به همین ترتیب، نخستین شاه‌بودنِ جمشید به الگوی برآمدن فرمانروایی مقتدر از دل انجمن‌های قبیله‌ای می‌ماند. الگویی که در ماد به ظهور دیائوکو و فرورتیش انجامید و در دوران‌های بعدی، رهبرانی خونخوار مانند چنگیز و تیمور را پدید آورد.

جالب آنکه در وندیداد اشاره شده است که خودِ اهورامزدا به همراه ایزدان دیگر در این انجمن شرکت می‌کردند. این از سویی بدان معناست که انجمن یادشده، خصلتی دینی هم داشته و مقدس پنداشته می‌شده است و از سوی دیگر به محبوبیت ایزدان دیگر ایرانی نزد سایر قبایل اشاره می‌کند که نمایندگانشان را به این انجمن می‌فرستاده‌اند.

کوتاه‌سخن اینکه اشاره‌ی وندیداد به زیربنای اقتدار سیاسی جمشید و تمرکز قدرت در انجمنی از مردم برگزیده و خدایان، سند بسیار مهمی است که در کنار شواهد تاریخی دیگر، دیرینگی چشمگیر داستان جمشید، پیوندش با دنیای قبایل متحرک و الگوی تصمیم‌گیری و رهبری جمعی و مشارکتی را در ایران باستان نشان می‌دهد.

نویسندگان گوناگون در مورد دوران حکومت جمشید بر زمین، اعداد متفاوتی را ذکر کرده‌اند. کهن‌ترین روایت که به گمانم درست‌ترین هم است وندیداد است که عصر حکمرانی او را 900 سال می‌داند. بر مبنای متون پهلوی و اسلامی هم می‌دانیم که کشمکش او با ضحاک و نبرد و گریختن‌هایش 100 سال طول کشیده است[۳۹]. از این رو می‌توان در چارچوبی هزاره‌گرایانه که بن و ریشه‌ای زرتشتی دارد عصر سلطنت جمشید را 1000 سال دانست. 1000 سالی که عصر زرین پنداشته می‌شده و در برابر 1000 سال نکبت و بدبختیِ دوران ضحاک قرار می‌گرفته است.

طبری در تاریخ بزرگ خود، روایت‌های دیگر در مورد دوران زمامداری جمشید را گرد آورده است[۴۰]. نخستین عددی که برای طول سلطنت وی ذکر کرده 616 سال و 6 ماه و 6 روز است که دقیقا از روی متنی پهلوی برگرفته شده است[۴۱]. بیرونی نیز همین عدد را (یک جا با خطای یک سال) آورده است. اعداد دیگری مانند 716 سال و 719 سال (روایت هشام‌بن کلبی) نیز در تاریخ طبری آمده است که عدد اولی را ابن بلخی[۴۲] و مجمل‌التواریخ‌والقصص[۴۳] نیز آورده‌اند.

---

[39] طبری، 1362، ج 1: 119.

[40] طبری، 1362، ج 1: 117-121.

[41] اوگمئدی‌چا، بند 96.

[42] ابن بلخی، 1385: 10.

4. جمشید نه تنها خوشبختی و نظم را برای مردمان به ارمغان آورد که نگهبان بزرگ و نیرومند این صلح و سلامت نیز بود. این صفت جمشید از آنجا برمی‌آید که او را نخستین موسس آرمانشهرهای مینویی در ایران‌زمین دانسته‌اند. کهن‌ترین نسخه از این روایت را می‌توان در وندیداد خواند[٤٤]. در آنجا که اهورامزدا به جم هشدار می‌دهد که سرمایی سخت بر زمین چیره خواهد شد و همه‌ی جانداران را از میان خواهد برد. خداوند در مقام چاره‌جویی به جمشید آموزش می‌دهد که دژی استوار برای مقابله با سرما بسازد. جمشید چنین کرد و مردم، جانوران و گیاهانی که به آنجا پناه برده بودند از گزند سرما در امان ماندند و پس از فرونشستن زمستان بار دیگر زمین را مسکونی کردند.

نام پناهگاهی که جمشید ساخت، ورجمکرد است. این واژه به معنی وَری است که جم ساخت. ور، «طرف–سمت و سو» معنا می‌دهد و هنوز هم در فارسی کاربرد دارد. ور، شکلی کهن از ساخت خانه‌های مسکونی مربوط به خانواده‌های گسترده بوده و از بنایی تشکیل می‌شده است با حیاط مرکزی و اتاق‌هایی در اطراف که خانواده‌های مختلفِ یک طایفه در آن سکونت می‌کرده‌اند و الگویش در معماری سنتی ایرانی تا همین اواخر برقرار بوده است. ورجمکرد، همانگونه که از نامش برمی‌آید به معنای وری است که جمشید بنیاد کرده باشد. از شرح اوستا برمی‌آید که ورجمکرد درواقع شهری زیرزمینی بوده است. نقشه‌اش که با دقتی شگفت‌انگیز توصیف شده چنین است:

ورجمکرد، مربع‌شکل بوده و هر یک از ضلع‌هایش یک اسپریس طول داشته است[٤٥]. اسپریس، واحد طولی در ایران باستان بوده که نامش را از میدان اسب‌دوانی و زمینِ بازی چوگان (اسپریس) گرفته است. هر اسپریس برابر با دو هاسَر بوده و هر هاسر یک فرسنگ طول داشته است. بهار در کتاب ارزشمند خود سخن هنینگ را در مورد این واحد طول نقل کرده و گفته که یک هاسر با یک اسپریس برابر و معادل 700 متر است[٤٦]. مبنای سخن هنینگ بر نگارنده پوشیده است، چون در بندِ مربوط به ورجمکرد در وندیداد آشکارا گفته شده که هر ضلع این شهر یک اسپریس یا دو هاسر است و در بندهش هم ذکر شده[٤٧] که یک هاسر و یک فرسنگ برابر است[٤٨]. هر فرسنگ هم، چنان‌که در لغتنامه‌ی دهخدا آمده برابر با سه میل است که هر میل، چهار هزار گز و هر گز، 24 انگشت است؛ یعنی، هر فرسنگ 6 کیلومتر است و این مسافتی بوده که یک نفر پیاده

---

[43] مجمل‌التواریخ، 1383: 39.

[44] وندی‌داد، فرگرد دوم، 22-43.

[45] وندی‌داد، فرگرد دوم، 25.

[46] بهار، 1362: 36 و 37.

[47] در جای دی‌گری از همی‌ن متن (16، 7) اشاره‌ی مبهمی وجود دارد که هر فرسنگ را برابر چهار هاسر می‌داند، اما به گمانم با توجه به سای‌ر متونی که هاسر و فرسنگ را ی‌کی می‌گی‌رند، می‌توان آن را نادی‌ده گرفت.

[48] بندهش، 14، 4.

در زمین بی‌شیب در یک ساعت می‌پیموده است. پس درازای هر ضلع ورجمکرد برابر با یک اسپریس و برابر با دو هاسر؛ یعنی، دو فرسنگ یا 12 کیلومتر بوده است.

شهر در کل به سه بخش تقسیم می‌شده است که گویا بخش بالایی یک‌ونیم برابر بخش میانی و بخش میانی دو برابر بخش زیرین باشد. هرمز به جمشید می‌آموزد تا 18 گذرگاه در این شهر بسازد که آن را می‌توان با خیابان‌های متصل‌کننده‌ی محلات به هم، یکی دانست. بخش بالایی 9، میانی 6، و زیرین سه گذرگاه دارند.

در هر محله خانه‌هایی با ایوان‌های برافراشته و پیرامونِ فراخ وجود داشته است که آبراهه‌هایی با درازای یک هاسر (یک فرسنگ: 6کیلومتر) از میان آن می‌گذشت. این آبراهه‌ها، مرغزارها و بوستان‌هایی سرسبز را سیراب می‌کرد که درختان و گیاهان سودمند فراوانی در آن کاشته شده بود. در این دنیای زیرزمینی، خورشید، ماه و ستارگانی مصنوعی پرتوافشانی می‌کردند، به طوری که در هر سال تنها یک‌بار طلوع و غروب می‌کردند. همچنین از دروازه‌های نورانی ورجمکرد؛ یعنی، درهایی که روشنایی از آن به درون می‌تابد سخن رفته است.

جمعیت اولیه‌ی ورجمکرد 1900 خانوارِ دو نفره؛ یعنی، 3800 نفر بود که در بخش بالایی، 1000 خانوار، بخش میانی، 600 خانوار و در بخش زیرین، 300 خانوار ساکن شده بودند. تمام ساکنان ورجمکرد از میان آدمیان، گیاهان و جانورانی بی‌نقص و سالم برگزیده شده بودند و بیماران و پیران و افراد علیل در آن راه نداشتند.

برخی از پژوهشگران، این ویژگی‌های آرمانی ورجمکرد را نمودی از زادگاه اولیه‌ی ایرانیان و زیستگاه کهن قبایل آریایی دانسته‌اند که در سرزمین‌های سرد شمالی قرار داشته و در قالب داستان ورجمکرد ماهیتی رویایی و اغراق‌شده یافته است[۴۹]، اما چنان‌که از این توصیف برمی‌آید، ورجمکرد شهری زیرزمینی بوده که بر مبنای نقشه‌ای اولیه و بر اساس الگویی آرمانی ساخته شده است. در واقع این کهن‌ترین سند از شهرسازی مبتنی بر نقشه‌ی اقوام آریایی در ایران‌زمین است که تا به امروز باقی مانده است[۵۰]. ناگفته نماند که سنت شهرسازی نقشه‌مدار در ایران‌زمین پیشینه‌ای بسیار کهن‌تر از وندیداد دارد و به دوران ایلامی‌ها و بعدتر، مادها باز می‌گردد، اما سندی نوشتاری مانند وندیداد از آن به یادگار نمانده است. پژوهشی هم وجود دارد که ورجمکرد را صورت اساطیری‌شده‌ی شهر هگمتانه می‌داند که نخستین شهرِ بزرگ تاسیس‌شده توسط قبایل ایرانی در بخش‌های غربی ایران‌زمین بود[۵۱].

---

49 صفا، 1369: 443.

50 ورجاوند، 1370: 5.

51 قاضی‌زاده، 1386.

از توصیف ورجمکرد برمی‌آید که این شهر، تنها دژ زیرزمینی برای پناه‌بردن موقت مردمان نبوده است بلکه باید آن را نخستین نمونه از آرمانشهر در اساطیر ایرانی دانست[52]. شهری دور از دسترس که تنها کاملان و بی‌نقص‌ها بدان راه می‌یابند و از هر موجود و جانداری جفتی که بهترین است در آن نگهداری می‌شوند. در اوستا و متون پهلوی هم بارها به آرمانی‌بودنِ زیستن در ورجمکرد اشاره شده و در ادبیات متاخرتر زرتشتی، ماهیتی آخرالزمانی برایش قایل شده‌اند؛ یعنی، گفته شده که ورجمکرد همچنان باقی است و مردمانی برگزیده در آن به شکلی نهانی زندگی می‌کنند تا روز قیامت که به همراه پسر جنگاور زرتشت، اوروتَت‌نَر که از جاویدانان است، خروج و در نبرد نهایی با اهریمن شرکت می‌کنند. ناگفته نماند که به سالاری اوروتت‌نر بر ورجمکرد در واپسین بند فرگرد دوم وندیداد به صراحت اشاره شده است.

چنان‌که آشکار است ماجرای ورجمکرد از رده‌ی داستان‌هایی مانند زیوسودرای سومری، آتراهاسیس بابلی و نوحِ عبری است. در تمام این داستان‌ها فاجعه‌ای طبیعی، حیات و تمدن را تهدید می‌کند و قهرمانی انسانی با ساختن بنا یا پناهگاهی مانند کشتی به برگزیده‌ی موجودات زنده پناه می‌دهد و به این ترتیب، ایشان را از خطر نابودی محافظت می‌کند.

در ایران‌زمین دو شاخه‌ی اصلی از این داستان وجود دارد. یکی داستان توفان و ساخته‌شدن کشتی است که در میانرودان و فلسطین رواج داشته است و کهن‌ترین نسخه‌ی آن را در داستان زیوسودرای سومری می‌بینیم[53]. در داستان گیلگمش به این ماجرا اشاره شده و در نسخه‌ی بابلی گیلگمش از این ناجی بزرگ با نامِ اوتناپیش‌تم، یاد شده است[54]. داستان نوح در تورات بی‌تردید نسخه‌ای متاخرتر از همین روایت است[55].

نسخه‌ی دوم به ماجرای جمشید مربوط می‌شود. در این برداشت از سیل و توفان خبری نیست و در مقابل، سرما و زمستان است که زندگی را تهدید می‌کند. قهرمانی مانند جمشید هم وجود دارد که به جای ساختن کشتی، شهر یا دژی زیرزمینی را برای پناه‌دادن مردمان و جانوران پدید می‌آورد. برخی از پژوهشگران روایت دوم را وام‌گرفته از داستان کهن میانرودانی می‌دانند، اما از آنجا که داستانی مشابه در اساطیر اسکاندیناوی نیز وجود دارد احتمال دارد که داستان یادشده مضمونی کهن و مستقل در اساطیر هند و اروپایی باستانی بوده باشد[56].

5. جمشید در مقام موسس ساختار چهار طبقه‌ایِ جامعه‌ی ایرانی اولیه، بنیانگذار آیین پادشاهی نیز دانسته شده است. اصولا آنچه که گذار از جامعه‌ی ساده‌ی کوچگرد را به نظم طبقاتی پیچیده‌ی مبتنی بر مشاغل متمایز، ممکن کرده رواج کشاورزی و

[52] سعی‌دنی‌ا، 1378: 396 -394.

[53] هوک، 1370.

[54] Lambert,1999.

[55] Bailey,1989.

[56] بهار، 1384: 483.

روی‌آوردن به سبک زندگی کشاورزانه بوده است. جالب است که در اساطیر هندی اثری از این خویشکاری جمشید دیده نمی‌شود و در متون اوستایی اولیه نیز این اشاره وجود ندارد، از این رو حدس من آن است که در ابتدای کار، جمشید یک نیای مقدس قبیله‌ای و موسس اساطیری قبایل هندوایرانی بوده که کاملا در چارچوبی کوچگردانه تعریف می‌شده است. ارتباط او با مهر و گستردن زمین و موقعیتش به‌عنوان خدای جهان مردگان که به زودی بیشتر بدان خواهم پرداخت یادگاری از این شکلِ آغازین است.

بعدتر وقتی که قبایل ایرانی در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م به ایران‌زمین وارد شدند و با جوامع کشاورزِ مستقر در این قلمرو تماس یافتند به‌تدریج سبک زندگی خود را تغییر دادند و به جوامعی یکجانشین تبدیل شدند. این دگردیسی با تبلیغ دین زرتشتی و بازتعریف رادیکالِ مفاهیم قدسی توسط زرتشت، ممکن و تسریع شد و از این رو ظهور دین زرتشتی را در نوشتاری دیگر، انقلاب زرتشتی نامیده‌ام.

پس از به نتیجه رسیدن انقلاب زرتشتی، تقریبا تمام نمودهای امر قدسیِ آشنا و کهنِ آریاییان باستانی که از اعتبار افتاده بود می‌بایست در چارچوب کشاورزانه و یکتاپرستانه‌ی نوظهور بازتعریف و بازجذب شود. در این زمینه بود که جمشید به‌عنوان موسس چهار طبقه و دارنده‌ی فرِ شاهی رسمیت یافت و خصلت‌های ویژه‌ی ایرانی خود را به دست آورد. این روند قاعدتا تا چند قرن پس از ظهور زرتشت ادامه داشته است، چراکه در خودِ گاهان نشانه‌هایی از انکار جمشید و بی‌اعتنایی به مهر دیده می‌شود، اما از دوران سروده‌شدن گاهان (احتمالا در قرن دوازدهم پ.م) تا زمان نگارش یشت‌ها (احتمالا قرن ششم و هفتم پ.م) چرخشی بزرگ در چارچوب اساطیری آیین زرتشتی رخ داد و ایزدانی مانند مهر در کنار پهلوانانی همچون جمشید، بار دیگر در زمینه‌ی دین تازه، پذیرفته شدند. قاعدتا در این مدت و در جریان فرآیند عمومی یکجانشین‌شدنِ قبایل آریایی بوده که جمشید نیز از موقعیت رهبر قبیله‌ی کوچگرد و مهرپرست کنده شده و به جایگاه شاهنشاهی با فره ایزدی دست یافته و موسس چهار طبقه و صنایع و علوم دانسته شده است، از این رو عجیب نیست که ایرانیان، پیدایش آیین شهریاری را نیز به او نسبت می‌دهند. او نخستین شاهی است که برای خویش اورنگی ساخت و به دیوان فرمان داد تا این تخت را به آسمان ببرند.

به فر کیانی یکی تخت ساخت   چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت

که چون خواستی دیو برداشتی   ز هامون به گردون برافراشتی

چو خورشید تابان میان هوا   نشسته برو شاه فرمانروا

جهان انجمن شد بر آن تخت او   شگفتی فرومانده از بخت او

به جمشید بر گوهر افشاندند   مران روز را روز نو خواندند

سر سال نو هرمز فرودین　　　　　　برآسوده از رنج روی زمین[57]

پس، زمان سلطنت جمشید آغازِ دورانی نو دانسته شده است و بر همین روال، جشن نوروز را نیز دستاورد عصر وی می‌شمارند. جالب آنکه در بسیاری از آثار تاریخی، تاسیس نوروز به دست جمشید با بنیان نهاده شدنِ تخت جمشید پیوند دارد، به همین خاطر است که برخی از نویسندگانی که میل به تاریخی‌ساختن عناصر اساطیری دارند جمشید را با نخستین شاهان هخامنشی به ویژه کوروش و داریوش، یکی دانسته‌اند. این در حالی است که گویا منسوب‌شدن بقایای شهر پارسه به این شخصیت اساطیری امری متاخرتر و به دوران اسلامی مربوط باشد. در هر حال، می‌دانیم که دست کم از 800 سال پیش؛ یعنی، از قرن ششم هجری، این آثار باستانی را تخت جمشید می‌نامیده‌اند[58].

شواهدی وجود دارد که خاطره‌ی جمشید و یادمان‌های بازمانده از شاهان نامدار هخامنشی در ذهن ایرانیان به‌تدریج ترکیب شده و پیکره‌ای یکپارچه را پدید آورده است. ابن بلخی در فارسنامه می‌گوید که جشن‌گرفتن اعتدال بهاری به امر جمشید از زمانی شروع شد که این شاه به شهریارانِ دیگرِ زمین امر کرد تا همگی در استخر، گرد هم آیند و این روز را بزرگ دارند. حمزه‌ی اصفهانی حتی بنای شهر تیسفون را نیز به جمشید نسبت می‌دهد[59]. این دو نام –استخر و تخت جمشید– درواقع به شهرهایی ساسانی اشاره دارد که در نزدیکی تخت جمشید و در تداوم سنت شاهان هخامنشی و سنن نوروزی ایشان در این مکان بنا شده بود.

پیوندهای دیگری نیز میان جمشید و آیین‌های نوروزی وجود دارد، چنان‌که بیرونی می‌گوید که جمشید، نخستین کسی بود که کشت نیشکر را باب کرد و به مردم آموخت تا از آن شکر بسازند و در مینوی خرد هم گفته شده است که جمشید، چکیدن مایعی شیرین از نیشکر را دید و پس از پنج روز توانست از این گیاه، شکر استخراج کند[60]. این ابداع، ادغام تاریخی جمشید و شاهان تاریخی را عقب‌تر می‌برد و ایشان را با شاهان باستانی ایلام که بر خوزستان حکومت می‌کردند و کشت نیشکر را در این قلمرو مدیریت می‌کردند، یکسان می‌انگارد.

به این ترتیب، جمشید اتصالی هر چند مبهم با شاهان تاریخی پیدا می‌کند و بنیانگذار نظم‌هایی اجتماعی، بناهایی تاریخی و مراسمی دانسته می‌شود که در جامعه‌ی ایرانی تداوم یافته‌اند. مثلا گفته‌شده است که به دلیل نوآوری جمشید بود که رسم شد مردم در نوروز به هم شکر هدیه دهند و این همان است که امروز در قالب اهدای شیرینی به هنگام عیدها باقی مانده است.

---

57 شاهنامه، داستان جمشید: 48- 53.

58 شهبازی، 1380: 699.

59 اصفهانی، 1367.

60 می‌نوی خرد، ص 23.

به این ترتیب، این نیای باستانی، همچون نوعی بنیانگذارِ مشروعیت‌بخش برای شاهان تاریخی ایران نیز عمل می‌کرد. چنان‌که مردم، ایشان را وارث مرده‌ریگ جمشید می‌دانستند. طبیعی بود که این ارث‌بری در بسیاری از موارد به اموری عادی و ملموس مانند دستیابی به گنجی بازمانده از عصر جمشید فرو کاسته شود، چنان‌که در شاهنامه هم داستانی وجود دارد که بر مبنای آن در دوران حکومت بهرام گور، دهقانی هنگام شخم‌زدن زمینش به قصری زیرزمینی برخورد که درونش دو گاو نر زرین در پیش آخوری از زر و انباشته از زبرجد ایستاده بودند. گاوها مهر جمشید را بر خود داشتند و انباشته از گوهرهای خیره‌کننده بودند و اطرافشان پر از تندیس‌های جانورانی زرین و جواهرنشان بود[61].

در عین حال، جمشید استادی خردمند و بنیانگذار نظامی اخلاقی نیز دانسته می‌شده است[62] و این نشانگر درآمیختن نقش او و زرتشت است. در دینکرد چنین آمده که این 10 اندرزِ آشکارا زرتشتی را جم نیکوکار به مردمان داده است: (1) باید خدا را یکتا آفریدگار جهان و کسی که از او هیچ ویرانی ناشی نمی‌شود به شمار آورد و او را چنین نامید و باور داشت. (2) هرگز نباید برای به دست آوردن آسایش به دیوان روی آورد. (3) باید دین را بزرگ شمرد و به آن پایبند بود. (4) باید آگاهانه در همه کارها رفتار کرد و با چنین رفتاری، «فریه دیو» (دیوی است که انسان را وادار به کارهای خلاف اخلاق می‌کند) و «ایوببود» (دیوی است که انسان را به زیاده‌طلبی وادار می‌کند) را به ستوه آورد. (5) باید به مردمان، برادروار خوراک داد. (6) باید کودکان را چنان آموزش داد که بتوانند وظایف والدین خویش را نسبت به فرزندان خود به جای آورند. (7) باید شایستگان را حمایت کرد. (8) برای یافتن پاداش در جهان دیگر باید برای فربه‌کردن مردمان و چارپایان گندم انبار کرد. (9) باید آدمیان را ملزم ساخت که گل‌ولای ناشی از مرغ‌ها، گوسفندان و بزها را از خانه‌ها دور کنند تا مردم از آن دچار دشواری نشوند. (10) نباید گوسفندان یا بزی را پیش از چهار سال کشت زیرا فرمان داده شده است که این نوع حیوانات تا چهارسالگی پرورش یابند[63].

جمشید گذشته از این میراث معنوی، دارنده‌ی اسباب و آلاتی غریب و سازنده‌ی ابزارهایی جادویی نیز قلمداد می‌شد. دولتمندی و ثروت سرشار جمشید را از آنجا می‌توان دریافت که داستان‌های زیادی در مورد گنج جمشید و اشیای گرانبهای متعلق به او در ادبیات عامیانه و افسانه‌های مردمی ایرانی باقی مانده است. مشهورترینِ این گنج‌ها جام‌جم است که به بحثی مستقل نیاز دارد و در زمینه‌ی عرفان ایرانی دلالت‌هایی بسیار پیچیده به دست آورده است.

بنا بر روایت داراب هرمزد، گنج دیگر جمشید، هفت چیزِ شگفت بود که او با دانش بی‌مانندش ساخته بود. یکی از آن‌ها چراغی بود که در خانه‌ای در سرزمین پارس قرار داشت و همواره بی‌فتیله روشن بود. دیگری مرغی بود که در آسمان

---

[61] شاهنامه، داستان بهرام گور، 11، 514-599.

[62] ی‌احقی، 1369، 165.

[63] دی‌نکرد، کتاب سوم، فصل 287، 12، 2..

می‌پرید و سایه‌اش را درست بر کسی می‌انداخت و رویارویش می‌ایستاد و این احتمالا تعبیری افسانه‌آمیز از خودِ خورشید است. سومی بربطی بود که دسته‌ای لاجوردی و چهار سیم زرین داشت و هرگاه باد می‌وزید خودبه‌خود آهنگی می‌نواخت که شنیده‌شدنش تب‌ولرز را درمان می‌کرد. چهارم، مگس‌هایی زرین بودند که پرواز می‌کردند و آواز پرهایشان زهرگزیدگان را درمان می‌کرد که در اینجا احتمالا منظور زنبور است. دیگری جامی بود که اگر صد جور شراب را با برشمردن نام صد کس در آن می‌ریختند و هر صد نفر از آن می‌نوشیدند هر کس تنها از شراب خویش می‌خورد و آن مایعی که به وی تعلق داشت در بالا و مقابل لبش قرار می‌گرفت. این جام، هم از سویی یادآورِ جام جم است، و هم با توجه به کارکردش به نمادی برای عدالت و داد و دهشِ مبتنی بر قول و سخن؛ یعنی، همان پیمان می‌ماند. بنابراین در داستان‌های عامیانه‌تر هم شواهدی داریم که پیمان و اشه (عدل/تعادل) و جام جمشید با هم ارتباطی داشته‌اند.

دیگری تاقی بود با تختی و تندیس مردی که بر کنار رودی نهاده شده بود و میان مردم داوری می‌کرد، به شکلی که وقتی دو تن با هم اختلاف می‌یافتند هر دو را در آب می‌انداختند و گناهکار در آب فرو می‌رفت در حالی که بیگناه روی آب باقی می‌ماند. این نیز به‌روشنی نوعی آیینِ ور را نشان می‌دهد و جمشید را موسس آن محسوب می‌کند.

هفتمین شگفتی‌ای که جمشید آفرید گنبدی بود که دو نیمه‌ی سیاه و سپید داشت و وقتی جسد مرده‌ای را در آن می‌نهادند در چهارمین روز پس از مرگ، نیکوکاری یا بدکاری وی را نشان می‌داد؛ یعنی، گنبدش به ترتیب سپید یا سیاه رنگ می‌شد.

با مرور هفت شگفتی آفریده‌شده توسط جمشید چند نکته آشکار می‌شود. نخست آنکه تمام این موارد، چیزهایی ساخته‌شده و به‌نسبت فنی هستند، در حدی که برخی از آن‌ها مانند مگس‌های زرین و بربط خودکار به دستاوردهای صنعتی پیشرفته و خیال‌های علمی–تخیلی می‌مانند. در کل، وجه مشترک همه‌ی این هفت‌چیز آن است که ساخته‌شده و مصنوعی هستند و به تقلیدی فنی و پیچیده از اشیای معمولی (چراغ، مرغ، مگس، تندیس، گنبد، بربط، جام) شبیه هستند.

نکته‌ی دیگر آن که پیوند نمادین این چیزها با عناصر مهرپرستانه به قدر کافی روشن است. سه تا از این موارد (مرغ، تندیس و گنبد) احتمالا به آیین ور مربوط می‌شود و رستگاری و پاکی روان افراد را نشان می‌دهد. دو تای دیگر (مگس و بربط) به درمانگری و شفای دردها مربوط می‌شود و چراغ همیشه‌روشن و جامِ دادگر به خویشکاری مهر در مقام خدای خورشید و پیمان شباهتی می‌یابد.

در وندیداد، اهورامزدا دو سلاح استوار به جمشید می‌بخشد که عبارتند از :سوورای زرین و اَشترای آراسته با طلا[٦٤].
در میان این دو، معنای اصلی اَشترا درست روشن نیست. این واژه در اوستایی، تازیانه معنا می‌داده است و ولف و بارتولومه آن را در همین معنا گرفته‌اند. دوهارله آن را به سیخک مورد استفاده‌ی سوارکاران برای راندن اسب ترجمه کرده و دارمستتر آن را شمشیر پنداشته است. مهرداد بهار نیز آن را نوعی آلت موسیقی دانسته، اما حدس خود را بدون دلیل کافی و تنها بر مبنای نظیره‌سازی با سوورا ابراز کرده است[٦٥]. جلیل دوستخواه با توجه به قطعی‌بودن معنای تازیانه و به کار رفتنش در اصطلاح اوستایی اسپه‌اشترا، آن را به همین معنا در نظر گرفته است[٦٦] که به نظر من هم درست می‌نماید. تازیانه از دورترین روزگاران، نماد پادشاهان و قدرت تنبیهی ایشان بوده و در ضمن نمادی کوچگردانه برای راندن و هدایت‌کردن رمه‌ها و بنابراین قبیله‌ی متحرک است، اما معنای سوورا روشن‌تر است. مترجمان اولیه آن را خیش، تیر، خاتم و جز آن ترجمه کرده بودند که ربطی به بافت متن اوستاییِ حاوی این کلمه ندارد. روشنگرترین مقاله را در این مورد شهرام هدایتی نوشته و آن را با سازی بادی مانند گاودُم یکی شمرده است[٦٧]. از دید او این واژه را ایرانیان از عبریان وام گرفته‌اند و این همان شوفارِ عبری است که در عهد عتیق بیش از 70 بار به کار گرفته شده است. واژه‌ی شیپور در فارسی امروز، باقیمانده‌ی همین کلمه است. این کلمه همچنین با صور در عربی و سوت در فارسی پیوند دارد.

هرچند حدس اصلی هدایتی در مورد معنای این کلمه راست می‌نماید، اما احتمال این‌که چنین واژه‌ای در متنی به قدمت وندیداد وام‌واژه از عبری باشد، بعید است، چراکه به‌عنوان یک قاعده در جامعه‌شناسی تاریخی زبان، جریان اصلی در مسیر وامگیری مفاهیم و واژگان همواره از مرکز به پیرامون است؛ یعنی، زبان رسمی دولت‌های نیرومند و چارچوب‌های دینی برخوردار از پشتیبانی قدرت سیاسی که معمولا پیچیدگی نظری بیشتری هم دارند به وام گرفته می‌شود. وندیداد که واژه‌ی سوورا در آن آمده، در دوران هخامنشی و یا پیش از آن تدوین شده است. در آن روزگار، زبان‌های ایرانی، زبان جاری و رسمی شاهنشاهی تلقی می‌شدند و معمولا مسیر وامگیری واژگان واژگونه و از زبان‌های ایرانی به عبری بوده است. این نکته به ویژه با توجه به وامگیری گسترده‌ی متون دینی یهودی از منابع ایرانی در همین دوران سازگار است و به احتمال زیاد شوفار عبری از سوورای اوستایی وامگیری شده و نه برعکس.

---

[64] وندی‌داد، فرگرد دوم، 6.
[65] بهار، 1387: 179.
[66] دوستخواه، 1374 (پی:نوشت اوستا): 917 و 916.
[67] هدای‌تی، 1349.

حدس ما با این حقیقت که بن‌واژه‌ی محتملی هم برای این واژه در زبان‌های هند و اروپایی است تقویت می‌شود. مهرداد بهار این واژه را از بن‌واژه‌ی هند و اروپاییِ «سَو» به معنای صداکردن گرفته[68] و معنای تلویحی سفتن را به آن منسوب کرده است. احتمالا واژگان سورنا و سُرنا در فارسی هم از همین ریشه هستند. جالب آنکه در گزیده‌های زادسپرم سلاح اهداییِ خداوند به جمشید به صورت «سورِ زرین» آمده[69] که احتمالا صور عربی از آن گرفته شده است، به‌خصوص که در این متن، سور زرین خصلتی آخرالزمانی دارد و سوشیانس است که برای اعلام قیامت در این شیپور می‌دمد. این، قاعدتا همان عنصری است که بعدتر به صور اسرافیل و کارکرد مهمش در رستاخیز مردگان در پایان زمان تبدیل شده است.

در وندیداد هردوی این ابزارها نماد قدرت جمشید دانسته شده و بر این نکته تاکید شده است که هنگام گسترده‌شدن زمین به کار گرفته می‌شوند. این سخن به قدر کافی بیانگر هست و به ماهیت اصلی گسترش‌یافتن زمین اشاره می‌کند، چراکه شیپور برای آگاه‌کردن مردمان قبیله از حرکت و تازیانه، برای راندن و هدایت رمه‌ها در مسیر دلخواه، دو ابزار اصلی سازماندهی کوچ قبایل کوچگرد بوده‌اند. به این شکل، می‌بینیم که جمشید به مثابه رهبری قبیله‌ای نموده شده است که مهاجرت ایرانیان را مدیریت می‌کند و ابزار مدیریتش هم دو ابزار به ظاهر ساده، اما در واقع نمادین است که به تدریج خصلتی آسمانی و جادویی به خود گرفته است.

6. ارتباط جمشید با زیرِ زمین تنها به ساختن ورجمکرد محدود نمی‌شود. در هند، یمه خداوندی است که پادشاه جهان زیرین و دنیای مردگان نیز هست[70]. در سرودی درباره‌ی جم چنین آمده است[71]:

برای شاه توانا، یمه، است که پیشکش‌ها و هدایا گذارده می‌شود.

او نخستین کسی از میان مردمان بود که مرد،

نخستین کسی که جسارت ورزید تا از رودِ تندروی مرگ بگذرد.

اولین کسی که راه رسیدن به آسمان را نشان داد و دیگران را به آن قلمرو نورانی خوشامد گفت.

از این رو هندوایرانیان باستانی، جم را نخستین انسانی می‌دانستند که درگذشته و به این ترتیب، گذرگاه‌های مرموز منتهی به دنیای مردگان را کشف کرده است. این نکته که جم، نخستین انسانِ مرده است از سویی او را در نقشِ نخستین انسان و نیای آغازین کل آدمیان تثبیت می‌کند و از سوی دیگر حدس نگارنده را در مورد یکی‌بودنِ او با کیومرث تقویت می‌کند.

---

[68] بهار، 1362: 178 و 179.

[69] گزیده‌ی زادسپرم، بخش 35، بند 20.

[70] کریستن‌سن، 1367: 244.

[71] Mackenzie,2004, chap. III:40.

کیومرث در ادبیات زرتشتی، نخستین انسان و نیای کل آدمیان دانسته می‌شود. نامش در اوستایی «گَیُومَرِتَه» بوده است که زنده‌ی میرا معنا می‌دهد. در ادبیات اوستایی نیز او نخستین انسانی است که می‌میرد، اما بر خلاف جمشید موجودی سرکش گناهکار نیست و مزداپرستی پاکدین است. حدس من آن است که کیومرث هم در ابتدای کار لقبِ ایرانیِ جمشید بوده است، اما هم‌زمان با طرد جمشیدِ مهرپرست از دایره‌ی مقدسان دین نو به دست زرتشت، به صورت انسانی مستقل، دگردیسی یافته است. به این ترتیب، همتایی مزداپرست برای جمشید پیدا شده که ساختار کهن خود را همچنان حفظ کرده است. کیومرث هم نخستین انسان، هم نخستین شاه و هم متحد خداوند است. همان‌طور که جمشید در نهایت به دست ضحاک کشته می‌شود کیومرث را نیز اهریمن از پای در می‌آورد. شاهدی که این حدس را تقویت می‌کند آن است که یکی از القاب نخستین انسان در هند مرتاندا بوده که دقیقا «بذرِ میرا» معنا می‌دهد. مرتاندا در وداها آخرین دایتی است و جالب آنکه دقیقا همین لقب برای کیومرث در بندهش نیز ذکر شده است.

اگر به‌راستی، کیومرث، لقب و شناسه‌ای برای جمشید در روزگار کهن بوده باشد پیوندی میان داستان هندی و ایرانی، جم به مثابه کاشف گذرگاهِ جهان مردگان برقرار می‌شود. این نقش‌مایه در ادبیات هندی بسیار پررنگ‌تر از ایران است. در ادبیات هندویی، یمه نه تنها مسیر رسیدن به جهان مردگان را هموار می‌کند که خود، شاه آن قلمرو هم می‌شود. دوزخ در اساطیر هندویی جایی است به نام ناکارا (नरक) که ارواح مردگان پیش از زایش مجدد در آنجا رنج می‌برند تا از گناهان گذشته‌ی خود پاک شوند[۷۲]. یمه، شاه این قلمرو است و به همین دلیل هم در آیین‌های ترکیبی بودایی-هندویی مثل آنچه که در نپال و تبت رواج دارد همچون دیوی سهمگین بازنموده می‌شود. در متون هندویی، همتای مرگ پنداشته شده و در شکلی بازنموده می‌شود که تاجی بر سر دارد و بر گاومیشی تنومند سوار است و لباسی سرخ در بر و گرزی و کمندی در دست دارد و چشمانش مانند اخگری فروزان است[۷۳].

این برداشت که جم را موجودی خشمگین و آزارگر می‌نماید، بیشتر مضمونی بودایی است و در متون کهن‌تر هندویی به این شدت دیده نمی‌شود. برعکس، در برخی از روایت‌ها قلمرو یمه که در جنوبی‌ترین ناحیه‌ی زمین قرار دارد به بهشتی مانند است که از زر و جواهر ساخته شده و همواره درخشان است و بوهای خوش و آوازهای دلکش در آن فراوان است[۷۴].

با گذار از سپهر هندی به قلمرو ایرانی می‌بینیم که به تدریج از اهمیت جمشید در مقام خدای مردگان کاسته شده و موقعیتش به‌عنوان شاهی بنیانگذار و نظم‌دهنده تثبیت می‌شود. کافرهای منطقه‌ی نورستانِ افغانستان که در این زمینه موقعیتی

---

[72] انترووِدا، 2،18، 27.

[73] انترووِدا، 6، 28، 3.

[74] ای‌ونس، 1373: 52-58.

بینابینی دارند تا اوایل قرن بیستم همچنان به آیین‌های کهن خویش پایبند بودند و جم را خدایی بزرگ می‌دانستند که نگهبان دروازه‌های دوزخ است. مردم نورستان در مراسم تدفین خویش و آیین‌های مفصلی که برای تکریم مردگان داشتند، برای او نقشی مرکزی قایل بودند.

پیوندِ جمشید با مرگ در اوستا نیز وجود دارد، چراکه او نخستین کسی بود که راهِ ورود به جهان مردگان را پیدا کرد. این دروازه، بر فراز سراشیبی تندی در سرزمین گاویوتی قرار داشت که بعدها با نام چراگاه جم نیز شهرت یافت، اما آنچه که در مورد ارتباط جم و دوزخ در ایران، ویژه است، خویشکاری او به عنوان بازآورنده‌ی گهری گمشده از قلمرو تاریکی است. در ادبیات پهلوی می‌خوانیم که جمشید برای آموختنِ رازهای دیوان از دروازه‌های جهان مردگان گذشت و مدت 13 سال را در دوزخ گذراند و به این ترتیب، بر تمام رازهای دیوان آگاه شد. دلیل سفر شگفتِ جمشید به دنیای دیوان، آن بود که پیمانِ میان مردمان توسط دیوان دزدیده شده بود. جمشید پس از آنکه سال‌ها در میان دیوان ماند و به رازِ نهفته در میانشان دست یافت، در روز خرداد از ماه فروردین به روی زمین بازگشت. پیمان را از جهان زیرین آورد و جهان را بی‌مرگ کرد و پیری را از آن راند[۷۵] و در همین روز، جشن نوروز را پایه گذاشت[۷۶]. درخشان‌شدن چهره‌ی جمشید، پس از آن و مانندشدنش به خورشید نیز در همان روز رخ داد.

پرسشی که در اینجا پیش می‌آید آن است که جمشید دقیقا چه چیزی را از جهان زیرین برای مردمان به ارمغان آورده است. آنچه در تمام متون بدان اشاره شده آن است که آن گوهرِ گرانبها ابتدا در روی زمین و در اختیار نیروهای نیک و مردمان بوده، اما بعد به دست دیوان دزدیده شده و مفقود گشته است. نکته‌ی دیگر آنکه این امرِ غایبِ مرموز، بسیار سودمند و قدرت‌افزا بوده است، چون جمشید به کمک آن بر دیوان و پریان سروری یافت و جهان را بی‌مرگی و خرمی بخشید. سومین نکته آنکه تصاحب این چیز، دشوار و مستلزم عبور از مراحلی سخت بود. به عبارت دیگر، در اینجا با چیزی شبیه به راز سروکار داریم که دستیابی به آن دلیلِ فرهمندی و نورانی‌شدن جمشید شده است.

نام معمولی که برای این امر گمشده عنوان شده پیمان است که با مهر، ارتباط می‌یابد، چراکه مهر، ایزد نگهبان عهدوپیمان است و جمشید نیز از سوی دیگر، شکلی زمینی‌شده از مهر است. در روایات پهلوی، آنچه که جمشید از دنیای مردگان آورد، «پیمانه» دانسته شده است[۷۷] که در نوشتاری دیگر درباره‌ی آن و پیوندش با جام جم بحث خواهم کرد.

در آثار نویسندگان دوران اسلامی، تفسیری طبیعت‌گرایانه از این داستان وجود دارد و سفر پرمخاطره‌ی جمشید به دنیای مردگان به صورت احیای نیروهای طبیعی، فهم شده است. بیرونی از قول زادویه نقل می‌کند که اهریمن، برکت را از آب

[75] متون پهلوی، ماه فروردی‌ن روز خرداد، 9.

[76] متون پهلوی، ماه فروردی‌ن روز خرداد، 11.

[77] متون پهلوی، ماه فروردی‌ن روز خرداد، 10.

و خاک و هوا گرفته بود و از این رو باران نمی‌بارید و گیاهان، سبز نمی‌شدند، تا آنکه جم به یاری خداوند به قلمرو دیوان و سرزمین اهریمن رفت و مدتی در آنجا ماند و وقتی برگشت، جهان، بار دیگر به وضعیت بارورِ نخستین خود بازگشته بود و آن روز همزمان با اعتدال بهاری بود. وقتی جمشید از جهان زیرین به میان مردمان بازگشت مانند آفتاب، طالع شده بود و نور از او می‌تابید و مردم که از دیدن دو خورشید در یک‌روز در شگفت شده بودند، آن زمان را نوروز نامیدند[۷۸].

پیوند جمشید و نوروز، نسخه‌ای دیگر از پیوند او با مهر و چیرگی او بر دیو سرما است. همچون ایزدِ خورشیدیِ مهر که هر سال در قالب شیری تابستانی که گاوِ زمستان را می‌درد، جمشید نیز به دنیای مردگان وارد شد و پیمانِ تضمین‌کننده‌ی زندگی را از آنجا بازآورد. او همان کسی بود که دیو زمستان را با ساختن ورجمکرد شکست داد و در نهایت هم به دنبال انجام این دو کار بزرگ، جشن نوروز را در ابتدای بهار باب کرد.

به این ترتیب، جمشید، قهرمانی بود که با پذیرفتن خطر به دنیای مردگان گام گذاشت تا نظمی دزدیده‌شده را از دزدان باز پس بگیرد. پس از این ماجرا بود که جمشید بر دیوان چیره شد و توانست به یاری ایشان شهرهای بزرگ بسازد و فنون تمدن را به مردمان بیاموزاند. ناگفته نماند که در شاهنامه و سایر متون اساطیری ایرانی می‌بینیم که دیوان، آموزگارانِ خط و تمدن به مردمان آریایی هستند و این را نیز باید به حسابِ پیامدهای مهاجرت آریایی‌هایی گذاشت که کوچگرد و نیمه‌متمدن بودند و با مستقرشدن در فلات ایران، عناصر تمدن را به تدریج از بومیانی آموختند که به ادیانی دیگر پایبند بودند و به این دلیل هم دیو پنداشته می‌شدند، پس یک فرضیه‌ی دیگر در مورد این پیمان، آن است که منظور، خط و توانایی نوشتن بوده باشد. این حدس از اینجا تقویت می‌شود که جمشید نماینده‌ی گذار اساطیری قبایل کوچگرد به یکجانشینی کشاورزانه نیز است که دومی علاوه بر آیین شهریاری و طبقات اجتماعی، نویسایی و قانون را نیز دارا می‌باشد. از این رو شکل اولیه‌ی روایتِ پیمانِ دزدیده‌شده به نظرم آن بوده است که جمشید، نظم و ترتیبی اجتماعی را در قالب خط و نوشتار و قواعد اجتماعی؛ یعنی، همان پیمان بنیافردی برای مردمان به ارمغان آورد، اما این موهبت می‌بایست خاستگاهی مرموز و غریب داشته باشد که آن نیز با پیوندِ دیرینه‌ی جمشید و دوزخ ممکن شد. معقول بود فرض شود که جم/یمه‌ای که بر دوزخ، فرمان می‌راند پیمان را نیز از همان‌جا و از قلمرو دیوان آورده است.

7. جمشید گذشته از پیوندی که با نیروهای تاریکی، مانند جهان مردگان و دیوها داشت با جفت متضاد معناییِ پاکیزگی/آلودگی نیز ارتباطی تنگاتنگ برقرار می‌کرد. او در واقع نوعی شاه–پزشک باستانی است که کشفِ اثر پاک‌کنندگیِ گمیز (شاش گاو) که در ایران باستان بسیار اهمیت داشت به او نسبت داده می‌شود.

---

[78] بی‌رونی، 1363: 216.

پیوند جمشید با جمِ بیماری/درمان در سه نقطه برقرار می‌شود. نخست در آنجا که به غیاب مرگ و مرض در زمان حکمرانی او اشاره می‌شود؛ دوم در داستان هجوم ملکوس و طرد افراد بیمار و علیل از ورجمکرد و سوم در داستان تهمورث و اهریمن.

داستان تهمورث و اهریمن بر مبنای متون پهلوی[۷۹] چنین است: پیش از جمشید، برادرش تهمورث بر جهان حاکم بود. تهمورث، پسر ویونگهان که پهلوانی جسور بود موفق شد اهریمن را به دام بیندازد و بر او افسار بگذارد و بر پشت او سوار شود و از او همچون اسبی استفاده کند، به همین دلیل هم در داستان‌های عامیانه، او را تهمورث دیوبند می‌نامند. چیرگی تهمورث بر اهریمن دوام داشت تا آنکه اهریمن با فریفتنِ زنِ تهمورث به این راز پی‌برد که سوارکارش هنگامی که از شیبی تند در البرزکوه بالا می‌روند و به پل چینوَت نزدیک می‌شوند دچار هراس می‌شود؛ پس بر همین نقطه‌ضعف انگشت نهاد و توانست او را از دوش خود بیندازد و تهمورث را ببلعد.

اهریمن، پس از بلعیدن تهمورث از قید اسارت وی رها شد و در دل دوزخ پنهان شد. پس از آن تا مدت‌ها کسی از سرنوشت تهمورث خبر نداشت تا آنکه جمشید بر تخت نشست و آهنگِ یافتنِ برادر کرد. او از ایزدِ سروش یاری خواست و این ایزد به او خبر داد که اهریمن، برادرش را بلعیده است و اینکه خواهد توانست با بهره‌جستن از علاقه‌ی اهریمن به سرود و روسپیان و امردبازی، برادرش را بازپس بگیرد. به این ترتیب، جمشید که با زین‌افزار (سلاح) سروش مسلح شده بود با راهنمایی او سرودی خواند و اهریمن را به سوی خود فراخواند.

اهریمن نزد او آمد و جمشید، همان‌طور که از سروش آموخته بود به او پیشنهاد کرد تا با هم لواط کنند. اهریمن، شادمانه پذیرفت و جمشید از او خواست تا به او پشت کند. وقتی اهریمن چنین کرد، جمشید او را گرفت و دستش را در کفل وی فرو کرد و تهمورث را از تهیگاهش بیرون کشید. به این ترتیب، تهمورث هرچند از درونه‌ی اهریمن جدا شده بود، اما نتوانست به دنیای زندگان بازگردد و نشانه‌هایی از اسطوره‌ای کهن در دست است که جمشید برای زنده‌کردن برادرش در جستجوی گیاهِ انوشگی بوده و آن را نیافته است. این بخش از داستان، تا حدودی با گیلگمش شباهت دارد که پس از کشته‌شدن دوستش انکیدو به دست دیوی در عزایش بسیار گریست و جستجوی گیاه نامیرایی را هدف خود قرار داد[۸۰].

با این وجود، در نامه‌های پهلوی به این موضوع اشاره شده است که جمشید در یافتن گیاه نامیرایی کامیاب نشد و به این ترتیب، نتوانست برادر را به دنیای زندگان باز گرداند، پس برای نخستین‌بار، استودان را بنا نهاد و مراسمِ تطهیر بدنِ مرده را در آن انجام داد. استودان، برجی است که زرتشتیان در آن مردگان خود را می‌نهند تا در اثر نیروهای طبیعی از میان

---

[79] دستنوی‌س م.ا.29: 31/17، 6-67.

[80] گی‌لگمش، 1376.

برود و با تابش خورشید، آلودگی‌اش خنثا شود. به این ترتیب، پیوند دیگرِ جمشید با جهان مردگان روشن می‌شود. او نه تنها در زمان حکمرانی خود، مرگ را از جهان رانده بود و در طلب پیمان به جهان مردگان رفته و بازگشته بود که آیینِ تطهیر مرده را نیز بنیان نهاد و استودان‌ها را برای نخستین‌بار ساخت و روشِ بی‌اثرکردنِ آلودگی جسد را کشف کرد.

خودِ کنشِ تطهیر مرده، به نوعی درمانگری و رفتار پزشکانه می‌ماند، اما سویه‌ی درمانگرِ جمشید، تنها به این بخش محدود نمی‌گردد، چراکه وقتی تهمورث را از تن اهریمن بیرون کشید چون به مخرج او دست زده بود دچار بیماری برص یا جذام شد. در واقع، یافتن اثر شفابخشی گمیز با انگیزه‌ی درمان این مرض همراه بود. در شاهنامه نیز به این خصلت درمانگرانه‌ی جمشید اشاره شده است.

پزشکی و درمان هر دردمند — در تندرستی و راه گزند
همان رازها کرد نیز آشکار — جهان را نیامد چنو خواستار

از سوی دیگر، تهمورث، خود شخصیتی دینی و مقدس تلقی می‌شود و به ویژه با آیین‌های روزه‌داری پیوند دارد، چراکه فردوسی ابداع روزه و نماز شب را به وزیر او (شهرسپ) منسوب می‌کند:

خنیده به هر جای شهرسپ نام — نزد جز به نیکی به هر جای گام
همه روزه بسته ز خوردن دو لب — به پیش جهاندار بر پای شب
چنان بر دل هر کسی بود دوست — نماز شب و روزه آیین اوست[81]

این در حالی است که جمشید دقیقا نقطه‌ی مقابل اوست؛ یعنی، به‌عنوان نماینده‌ی خورشید موجودی روزانه است و با نماز شب ارتباطی ندارد و گناهش هم خوردن گوشت؛ یعنی، ضد روزه‌داری است. به این ترتیب، می‌بینیم که جمشید، سرشتی دوگانه دارد از سویی پزشک و درمانگر و شفادهنده است و از سوی دیگر، خود، بیمار می‌شود. از سویی آورنده‌ی نیکبختی، شادمانی و عمر طولانی برای مردم است و ایشان را از خطرها حفظ می‌کند و از سوی دیگر با جهان مردگان و دیوان پیوند دارد.

8. این خوی دوگانه، هنگامی بهتر آشکار می‌شود که به روابط خویشاوندی وی بنگریم.

جمشید، نخستین شخصیت انسانی است که در اساطیر کهن به آمیزشِ غیر عادی وی اشاره شده است. در واقع، آمیزش جم با خواهرش نخستین نمونه از آیین بحث‌برانگیزِ خویدوده (ازدواج با محارم) است که در متون ودایی هم نشانه‌هایی از آن باقی مانده است. چنان‌که سرودی به نام «یم و یمی» در ریگ‌ودا وجود دارد که شرح ابراز عشقِ یمی به برادرش است و انکار وی

[81] شاهنامه، داستان تهمورث: 21-23

به دلیل ناپسند دانستنِ درآمیختن خواهر و برادر[82]. به این ترتیب، هر چند نشانه‌هایی از خویدوده جم در ریگ ودا وجود دارد، اما این نشانه‌ها منفی است و به ناپسندی‌اش تاکید شده نه رواجش.

جمشید، نه تنها با خواهرش درمی‌آمیزد که به همراه او به آمیزشی غیر عادی هم دست می‌یازد. این بدان معنا است که خود با ماده‌دیوی نزدیکی می‌کند و خواهرش هم با دیوی نر درمی‌آمیزد[83]. به این ترتیب، از این جفتگیریِ غیر عادی، جانوران غریبی مانند میمون و خرس دُم‌دار زاده شدند. ارتکاب چنین گناهی به ضحاک هم نسبت داده شده است؛ یعنی، در همین بخش از بندهش که روایتِ آمیزش غیر عادی جمشید ذکر شده به این هم اشاره شده است که ضحاک فرمان داد تا مرد و زنی با نره‌دیو و ماده‌دیوی درهم آمیزند و در نتیجه سیاهپوستان پدید آمدند.

بر مبنای روایت پهلوی، دلیلِ درآمیختن جمشید و خواهرش با جفتی از دیوان این بود که ضحاک بر زمین چیره شد و جمشید و خواهرش ناگزیر شدند در ژرفای دریاچه‌ی زره پنهان شوند. این پناه‌بردنِ جمشید به اعماق دریا در زمان حکومت ظلمت، در واقع، نمادی از غروب خورشید در افق به هنگام شامگاه است و به پیوند دیگری در میان جمشید و خورشید یا مهر دلالت دارد. وقتی جمشید به این ترتیب از صحنه خارج شد، ضحاک و دیوان در این میان همه‌جا را به دنبال ایشان گشتند و آنان را نیافتند، تا آنکه یک نره‌دیو و مادینه‌پری به شاهِ ماردوش پیشنهاد کردند تا به دنبال این دو به اعماق دریاچه‌ی زره بروند. این دو چنین کردند و وقتی در آنجا جمشید و جمک را یافتند، خود را دشمن ضحاک وانمودند و به این ترتیب، با آن دو ازدواج کردند. اصولا نخستین خویدودهِ جمشید در این روایت چنین نقل شده است که جمشید روزی از خوردن جامی از می مست بود و میلِ هم‌آغوشی با پری داشت و چون جمک جامه‌ی پری را بر تن داشت با او درآمیخت[84]، اما چون خویدوده در روایتی متاخر از دین زرتشتی مقدس دانسته شده است از این کردار، نیرویی بسیار یافت و به این ترتیب بر بسیاری از دیوان چیره شد[85].

چنان‌که از این داستان برمی‌آید، به‌ظاهر روایتی کهن از چگونگی درآمیختن جمشید با جمک و دلایل ازدواج این دو با دو دیو وجود داشته که محور اصلی‌اش تنگنای برخاسته از ضحاک، فریبکاری دو دیو و مستی جمشید بوده است. آشکارا در این داستان، هر دو آمیزش، ناپسند و گناه‌آمیز دانسته شده است، اما گویا در نسخه‌ی متاخرتری بندِ مربوط به افزایش قدرت

---

[82] ریگ‌ودا، 1372: 339-344.

[83] بندهش، بخش بیستم.

[84] روایت پهلوی، بند 8، ص 7.

[85] ناگفته نماند که امروز پس از مقاله‌ی تاثیرگذار و محکم دکتر علیرضا شاپور شهبازی، مورخان بیش از پیش متقاعد می‌شوند که رسم ازدواج با محارم در ایران باستان وجود نداشته و برساخته‌ی شرایط خاص زرتشتیان ایرانی در قرون نخستین هجری بوده است.

جمشید در اثر خویدوده را به داستان افزوده‌اند، در حالی که در بندهش به زاده‌شدن دیوها و هیولاها از آمیزش او با پری اشاره رفته است و گویا پیوند او با خواهرش هم در نسخه‌ی کهن‌تر، ازدواجی ناشایست از همین دست بوده باشد.

چنان‌که دیدیم در ریگ‌ودا آمیزش او با خواهرش را همچون کنشی زشت و ناپسند ارزیابی کرده‌اند. با این وجود، وقتی آیین خویدوده در برخی از متون زرتشتی پذیرفتنی شد تابوبودنِ نخستین خود را از دست داد. شاید به همین دلیل و با تاخیری نسبت به روایتِ اولیه‌ی ازدواج جم و جمیگ، روایت دیگری ابداع شده که همان آمیزش جم و خواهرش با دیوها باشد. این بدان معناست که پس از دگردیسی رسوم جامعه و پذیرفتنی جلوه‌کردنِ رسم خویدوده، عنصری که در روایت کهن، گناه‌آمیز می‌نموده، پرهیزگارانه تلقی شده و درنتیجه لازم شده است تا داستانی دیگر زاده شود تا ارتباط جمشید با جفتگیری نامشروع را نمایش دهد. این روایت دوم، همان آمیزش جم و جمیگ با دیوان نروماده است و زاده‌شدنِ غول‌ها، خرس‌ها و میمون‌ها از آنان؛ امری که بعدها به ضحاک نیز نسبت داده شده است.

وقتی سخن از آمیزش جنسی و باروری به میان می‌آید، وارسی عنصر دیگری نیز ضرورت می‌یابد و آن هم آب است. از دیرباز ایزدبانوانِ باروری بر آب‌های شیرین حاکم بوده‌اند و هم ایشان ناظر بر هم‌خوابگی و جفتگیری مردمان و جانوران قلمداد می‌شده‌اند. تصادفی نیست که جفتگیری‌های غیر عادی جمشید در دل دریاچه انجام می‌پذیرد. جمشید درکل با آب‌ها پیوندی نزدیک برقرار می‌کند. جمشید در یکی از روایت‌ها به جای سرما بر دیو خشکسالی چیره می‌شود و هنگام خطر به درون دریاچه می‌گریزد و همیشه هم، نوعی امنیت و برکت را از دل آب‌ها بیرون می‌کشد. مشابه این داستان را در شاهنامه می‌بینیم که جمشید را آورنده‌ی فن پرورش ماهی‌های سودمند دانسته است:

بپرداخت آب میانگاه خاک   بپرورد ماهی در آن آب پاک

ز جمشید ماند این چنین یادگار   اگرچه برآمد بسی روزگار

آب‌ها از دیرباز دروازه‌هایی مرموز برای دستیابی به جهان آشوب‌زده و اسرارآمیزِ زیرزمینی دانسته می‌شده‌اند. به همین خاطر هم می‌توان آن را روایتی دیگر و نسخه‌ای مترادف از جهان زیرین و دنیای مردگان دانست. همان‌طور که جمشید در سفر به دوزخ، پیمان/پیمانه را برای مردم می‌آورد با پناه‌بردن به اعماق دریاچه نیز همچنان جام در دست دارد و به خاطر مستی است که به خویدوده دست می‌یازد. این مضمون جام و میِ نهفته در آن امری است که در داستان جمشید مرتب تکرار می‌شود و در نهایت به داستان جام جم تبدیل می‌گردد که جای بحث بسیار دارد.

به این ترتیب، جمشید چند تابوی جنسی مهم را نیز نقض کرد. نخست، ازدواج با محارم که به گواهی ریگ‌ودا در میان آریایی‌های کهن ناروا دانسته می‌شده است و دیگر، برون‌همسری و درآمیختن با دیوها. در عین حال، او نیای شاهان

کیانی نیز محسوب می‌شود و چنان‌که مری‌بویس حدس زده شکلی اولیه از نخستین انسان نیز بوده است[86]. بنابراین، بار دیگر در اینجا با دوگانگی شخصیت وی روبه‌رو می‌شویم. او همزمان نیای تبارِ پاک شاهان و زاده‌های غیر عادی و اهریمنی است.

9. اوجِ خصلت دوگانه‌ی جمشید در ارتباطش با فره شاهنشاهی نمایان می‌شود. هر چند جمشید نماد انسانی فرهمند و جمع‌کننده‌ی فره سه (یا به روایت فردوسی چهار) طبقه بود، اما در نهایت این فره را از دست داد. دلیل این ناکامی آن بود که جمشید مرتکب گناه شد. او نخستین شاه اساطیری است که اقتدار خود را به این شکل از دست داد و ارتباطی دوسویه و ضدونقیض را با مفهوم فرهمندی برقرار کرد. فردوسی می‌گوید:

یکایک به تخت مهی بنگرید — به گیتی جز از خویشتن را ندید
منی کرد آن شاه یزدان‌شناس — ز یزدان بپیچید و شد ناسپاس
گرانمایگان را ز لشگر بخواند — چه مایه سخن پیش ایشان براند
چنین گفت با سالخورده مهان — که جز خویشتن را ندانم جهان
هنر در جهان از من آمد پدید — چو من نامور تخت شاهی ندید
جهان را به خوبی من آراستم — چنانست گیتی کجا خواستم
خور و خواب و آرامتان از منست — همان کوشش و کامتان از منست
بزرگی و دیهیم شاهی مراست — که گوید که جز من کسی پادشاست
همه موبدان سرفگنده نگون — چرا کس نیارست گفتن نه چون
چو این گفته شد فر یزدان از وی — بگشت و جهان شد پر از گفت‌وگوی
منی چون بپیوست با کردگار — شکست اندر آورد و برگشت کار

پس از آنکه جمشید مرتکب گناه شد فره‌های سه طبقه در قالب سه کبوتر یا مرغ سپید (وارغَنَه) از بینی‌اش گریختند[87]. پرنده‌ی وارغنه در ایران باستان علامت فره بوده است و با پیوند نمادین فره با پرندگان دیگری مانند مرغ هما شباهت دارد[88]. این نکته که فره از بینی جمشید می‌گریزد نیز به پیوند فره با دم و نفس دلالت دارد و امری است که به‌ویژه در آیین‌های هندی یوگی و مفهوم پرانایاما به شکلی متفاوت بقای خود را حفظ کرده است.

فره‌های سه‌گانه‌ی جمشید که نماد سه طبقه‌ی اجتماعی بودند سرنوشت‌هایی متفاوت پیدا کردند. یکی از آن‌ها به مهر پیوست که نماد و پشتیبان مغان و موبدان بود. دیگری به گرشاسپ درپیوست که نماینده‌ی طبقه‌ی ارتشتاران و جنگاوران بود. سومین

---

[86] بوی‌س، 1375، ج.1.
[87] بهار، 1384: 56.
[88] سودآور، 1384.

فره، پس از ماجراهایی بسیار به فرانک (مادر فریدون) منتقل شد و به این ترتیب، به پادشاهی رسید که می‌بایست قدرت ضحاک را درهم بشکند و انتقام جمشید را از قاتلش بگیرد[۸۹].

کریستن‌سن معتقد است که این داستان در ابتدای کار، روایتی مربوط به آغاز تاریخ و پیدایش جهان بوده است؛ یعنی، هر سه‌ی دریافت‌کنندگان فره به دوران کشمکش جمشید و ضحاک تعلق داشته‌اند و به رخدادِ سقوط جمشید و ظهور فریدونِ انتقام‌گیر مربوط می‌شده‌اند، اما در بازسازی این داستان در چارچوبی زرتشتی، ماجرایش به پایان زمان منتقل شده است؛ یعنی، ضحاک برخلاف شکل اولیه‌ی داستان به دست فریدون کشته نمی‌شود و در دماوند به بند کشیده می‌شود تا پیش از قیامت رها شود و تباهی پیش از وقایع آخرالزمان را ممکن سازد. به این ترتیب، گرشاسپ هم به پهلوانی خفته تبدیل شده که قرار است در پایان تاریخ بیدار شود و ضحاکِ ویرانگر را از پای درآورد[۹۰].

در مورد گناهی که جمشید مرتکب شده بود و به این شکلِ هولناک، منتهی به محرومیتش از فره شده بود، روایت‌های گوناگونی وجود دارد. روایت‌های زرتشتی بر اینکه گناهِ جمشید خصلتی دینی داشته است تاکید دارند. در گاهان که کهن‌ترین متن ایرانیِ دارای نام جمشید است، هر چند به کوشش‌هایش برای شادی و نیکبختی مردمان تاکید شده، اما با صفت گناهکار، نکوهش شده است. در این متن تنها یکبار به جمشید اشاره شده و چنین آمده است که جمشید برای خشنودی خویشتن و مردمان خداوند را خوار شمرد[۹۱].

اینکه جمشید برای خشنودی مردمان چه کرده بود را می‌توان با خواندن مینوی خرد دریافت که فهرست کارهای نیک وی را به دست داده است. جمشید 600 سال مردمان را بی‌مرگ کرد، ورجمکرد را ساخت و به این ترتیب، گزند ملکوس را دفع کرد. پیمان گیتی را که اهریمن بلعیده بود از شکمش بیرون کشید و گوسفند را در عوض پیل به دیوان نداد.[۹۲] این عبارت اخیر به داستانی مربوط می‌شود که طبق آن دیوان از جمشید خواستند تا جانوری را برای کشتن و خوردن به ایشان بدهد و جمشید از واگذاردن گوسفند به ایشان خودداری کرد و درمقابل به ایشان پیل داد. این احتمالا بازمانده‌ی داستانی از یاد رفته (احتمالا با خاستگاه زرتشتی) است که جمشید را منع‌کننده‌ی آیین قربانی در میان دیوپرستان (احتمالا در هند به خاطر وجود پیل) تلقی می‌کند.

در روایت پهلوی هم، جمشید خصلت نیکوکار خود را حفظ کرده است. در جایی زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد که فعال‌ترین کسی که گیتی را برای مردمان آباد کرد که بوده است و آفریدگار پاسخ می‌دهد که جمشید از همه تواناتر و

---

[89] زمی‌ادی‌شت، 6، 34-41.

[90] کری‌ستن‌سن، 1367: 17.

[91] گاهان، ی‌سنه 32، بند 8.

[92] می‌نوی خرد، 24-33.

اثرگذارتر بوده است، اما وقتی زرتشت او را می‌بیند، درمی‌یابد که لباسی پاره و نابرازنده بر تن دارد و سخت شرم‌زده است و از این رو دور از اهورامزدا ایستاده. زرتشت وقتی دلیل را می‌پرسد، درمی‌یابد که این کفاره‌ی گناه وی بوده است، چراکه خدایی اهورامزدا را انکار کرده است[۹۳]. همچنین در متون پهلوی آمده است که جمشید، خداوند را خوار شمرد و ادعا کرد که استویهاد (دیو مرگ) هرگز به من نرسد؛ یعنی، ادعای جاودانگی داشت[۹٤].

با جمع‌بندی هر آنچه در مورد جمشید نوشته شده[۹٥] درمی‌یابیم که در کل، سه گناه به او منسوب شده است: دروغ‌گفتن، گوشت‌خوردن و برگشتن از دین و ادعای خدایی کردن. در شاهنامه و متون متاخرتر، بیشتر بر غرور و ادعای خدایی تاکید شده است در حالی که متون کهن‌تر به کشتن گاو و خوردن گوشت بیشتر تاکید دارد، مثلا در بند نهم ورشت مانسر نسک می‌خوانیم که جمشید به مردمان گفت: «گوشت بخورید، شما انسان هستید!». پیوند میان آیین شاهی جمشید و گوشتخواری در جاهای دیگر هم به اشکالی افسانه‌آمیز نقل شده است. در سددر می‌خوانیم که جمشید چندان مهمان‌نواز بود که مهمانانش را مستقیم به آشپزخانه می‌فرستاد تا از خود پذیرایی کنند. در این میان دیوی در لباس درویشان به این محل راه یافت و گوشت تمام دام‌ها را خورد، اما جمشید توانست با آوردن نام ایزد او را ناپدید کند.

خوردن گوشت، به ویژه با باورهای زرتشتی‌ای پیوند دارد که در تقابل با دینِ کهن‌ترِ مهرپرستی که جمشید بی‌تردید نماینده‌ای از آن است با مراسم قربانی گاو، سرِ ناسازگاری داشته است. در مراسم پرستش مهر، رسم بود که گاوی را قربانی می‌کرده‌اند و طی مراسمی بخش‌هایی از بدن او را می‌خورده‌اند. به این ترتیب، خوردنِ گوشت که بنا بر روایت زرتشتی از زمان جمشید و توسط او باب می‌شود با مراسم مهرپرستانه پیوند داشته است.

به تعبیری چنین می‌نماید که از دید زرتشتیان، جمشید همان کسی بوده که مراسم قربانی گاو و بنابراین پرستش مهر را بنیان نهاده است و این با توجه به منسوب‌شدنِ اموری مانند تفکیک طبقات اجتماعی و نوروز به وی دور از انتظار نیست. به هر صورت، یکی از گناهان وی پیروی از رسمی مهری و خوردن گوشت بوده است. مناسکی که در زرتشتی‌گری بارها نکوهش شده و اصولا با روش مداراجویانه‌ی پیروان این دین نسبت به جانوران مفیدی مانند گاو هم‌خوانی ندارد.

دومین گناه وی دروغ‌گفتن بود. این گفتارِ دروغ، قاعدتا کفرگویی بوده است. در اوستا فعلِ دروغ‌گفتن عاملی دانسته شده است که به عصر زرین جمشیدی پایان داد؛ یعنی، به شهریاری او (جمشید) نه سرما بود، نه گرما، نه پیری، نه

---

[93] روای‌ت پهلوی، بند 31، ص 42 و 43.

[94] روای‌ت پهلوی، 47، 12.

[95] برای روای‌ت‌های دی‌گر بنگری‌د به: می‌نوی خرد ، فصل ۵۶، بند ۲۱؛ بندهش هندی ، بخش ۲۰ و ۲۹؛ دادستان ی‌نی‌ک ، ج ۱، ص ۱۲۷؛ ای‌اتکار جاماسپی‌ک ، فصل ۴، بند ۲۲.

مرگ و نه رشکِ دیوآفریده. این چنین بود پیش از آنکه او دروغ گوید. پیش از آنکه او دهان به سخن دروغ بیالاید.[96]" در بسیاری از روایت‌ها به این نکته اشاره شده که سخنِ دروغِ جمشید، ادعای خدایی بوده است. در روایات پهلوی چنین آمده است که جمشید ادعای خدایی کرد و گفت که خودش آفریننده‌ی گیاهان و جانوران و ماه و خورشید و ستارگان است، به همین دلیل هم فره از روانش جدا شد و بدنش که به این ترتیب، آسیب‌پذیر گشته بود به دست دیوان تباه گشت[97]. این در حالی است که خداوند او را در ابتدای کار، جاویدان آفریده بود[98]. برای همین هم توانسته بود از سفر به جهان دیوان جان سالم به در برد.

اگر غرور بیش از حد و ادعای خدایی را گناه جمشید بدانیم، خوردن گوشت را به شکلی دیگر نیز می‌توان تعبیر کرد و آن هم خوردنِ بخشی از گوشتِ قربانی بوده است که به خدایان تعلق داشته و بنابراین دهان‌زدن به آن توهین به آن خدا تلقی می‌شده است.

در هر قربانی، بخشی از بدن است که غذای ویژه‌ی خدایی است که مراسم قربانی برایش انجام می‌گیرد. در واقع، هدف از مراسم قربانی آن است که ایزدِ مورد نظر با این بخشِ خاص از بدن که بر اساس اساطیری رازورزانه با او پیوندی دارد، تغذیه شود. به عنوان مثال، برای هوم که ایزدی گیاهی بوده دو آرواره‌ی بالا و پایین و زبان و چشم چپ گوسفند قربانی، غذای ایزد دانسته می‌شده است[99]. خوردن این بخشِ خاص از بدن قربانی، تابو محسوب می‌شده و کسی که آن را می‌خورده در واقع، با تغذیه از غذای خدا ادعای همتایی و جانشینی او را داشته است. بر این مبنا می‌توان فرض کرد که گناه گوشت‌خوردنِ جمشید نیز از این نوع بوده است. پس گناهِ غرور و ادعای خدایی کردن، به خوبی تمام گناهان دیگر جمشید را در خود جمع می‌کند. شاید به همین دلیل هم باشد که در برخی از متون، گناه جمشید تنها دروغ‌گفتن دانسته شده است[100]. جمشید قاعدتا پس از آنکه ادعای خدایی کرده از پرستش خدای راستین که از دید زرتشتیان، اهورامزدا بوده سر باز زده و به مراسم مهرپرستانه و قربانی گاو روی آورده است. خوردن گوشتی که برای مهر، هبه شده بود شاید شکل کهن‌تری از این گناه بوده باشد.

در هر حال، پس از آنکه فره ایزدی از جمشید دور شد بخت او واژگون شد و زمان ناکامی و شکست وی فرارسید. در همین زمان بود که ضحاک تازی، پدر خویش را به قتل رساند و به رهبری قبیله‌ی خویش رسید و با هجومی سخت،

---

[96] زمی‌ادی‌شت، 6، 33.

[97] روای‌ات پهلوی، بخش 3، بند 9.

[98] می‌نوی خرد، 8، 27-28.

[99] هوم ی‌شت، هات 11، بند 4 و5.

[100] ی‌شت نوزدهم، بند 33.

ایران‌زمین را تسخیر کرد. جمشید که به دلیل از کف دادن فره ایزدی، پشتیبانی نیروهای آسمانی را از دست داده بود از او شکست خورد و اسیر شد و به دست اسپیتیور، برادرش، از میان به دو نیم تقسیم شد. طبری در شرح این ماجرا می‌گوید که پس از سرکشی جمشید، ابتدا برادرش بر او شورید و وادار به گریزش کرد. ضحاک در این آشفتگی، قدرت یافت و در چین به جمشید دست یافت و او را اره کرد و کشت. جالب است در تمام منابع، ابزاری که جمشید با آن کشته شد همین اره ذکر شده است و در متون پیش از اسلام آن را اره‌ی 1000 دندانه‌ای دانسته‌اند که از استخوان نوعی ماهی درست شده بود.

کریستن‌سن در کتاب نخستین انسان و نخستین شهریار، شرحی بر داستان اره‌شدنِ شخصیت‌های نامدار دارد و در آنجا چنین آورده است که این مضمون در اساطیر سامی و آریایی خاستگاه‌هایی متفاوت دارد. آشکار است که در دوران‌های دور با اره از میان به دو نیم کردن، نوعی اعدام شکنجه‌آور بوده که در قلمروهای زیادی رواج داشته است. در اساطیر آریایی، مهم‌ترین کسی که به این ترتیب، کشته می‌شود جمشید است. اینکه نام او به معنای دوتایی است و جفت‌هایی متضاد از نیکی و بدی و پاکی و گناه را نمایندگی می‌کند، می‌تواند به اره‌شدنش دلالتی استعاری ببخشد و آن را به صورت تقسیم‌شدن چیزی دوگانه و جداشدن دو قطب وجود وی از همدیگر بدانیم. در روایت‌های عبری و سامی از اره‌شدن اشعیا به دست مَنّسی[101] و ذکریا (پدر یوحنا) به دست هیرود، سخن به میان رفته است. در این داستان‌ها معمولا قربانی هنگام گریز از دشمن خونخوارش به یاری خداوند در درون درختی پناه می‌گیرد، اما گوشه‌ی ردایش بیرون می‌ماند و به این ترتیب، رسوا می‌شود و با اره‌شدن درخت به قتل می‌رسد.

10. تحلیل اسطوره‌ی جمشید از چند زاویه‌ی گوناگون ممکن است، اما از آنجا که درنهایت به بحثی مقایسه‌ای در مورد تمام پهلوان–شاهان ایرانی خواهیم پرداخت، در اینجا تنها به چند نکته‌ی ویژه‌ی جمشید اشاره می‌کنم. نخست، هم‌خوانی شگفت‌انگیزی است که اسطوره‌ی جمشید با الگوی صورتبندی معنا در زبان دارد. جمشید، چنان‌که گفتیم دوقلو و دوگانه معنا می‌دهد و در کل اولیه‌ی خود نیز پادشاهی نخستین بوده که با خواهر خود که نام او هم شکل مونث جم بود، آمیزش می‌کند و نسلی از شخصیت‌های اساطیری دیگر از ایشان زاده می‌شوند. این نکته که جمشید، در اساطیر ایرانی، جامع صفت‌هایی متضاد و دوگانه است می‌تواند تداومِ این دوقطبی‌بودنِ شخصیت وی دانسته شود. او از سویی فرهمندترین شاه است و از سوی دیگر، بی‌فره‌ترین محسوب می‌شود. دورانش با بیشترین نیکبختی برای مردمان همراه است، اما زوالش با ظهور بدترین بدبختی برای ایرانیان؛ یعنی، ضحاک همراه می‌شود. او تفکیک‌کننده‌ی طبقات و گردآورنده‌ی فره ایشان در خویش است و کسی است که هر سه فره را از دست می‌دهد و کسی است که بین جهان زندگان و مردگان، خداپرستی و کفر و بیماری و درمان در نوسان است.

---

[101] کتاب دوم پادشاهان، 16-21.

جمشید، نمادی است از دوگانه‌های اخلاقی و معنایی که در شخصیت همه‌ی انسان‌ها وجود دارد و در شخصیت‌های بزرگ به نمودی افراطی بدل می‌شود. این نکته که برای کشتن جمشید او را از میان به دو نیم می‌کنند شاید اشاره‌ای هوشمندانه به این حقیقت باشد که هر هسته‌ی معنایی از دو قطب متضاد تشکیل یافته است که اگر از هم جدا شوند، مرگِ آن معنا را به دنبال دارند. به همین دلیل است که در نظریه‌ی خویش در مورد معنا، جفت متضاد معنایی را که واحد صورتبندی معنا در زبان است در قالب سرواژه‌ی «جم» کوتاه کرده‌ام تا شاید یادی از این نخستین جمِ تبلور در اسطوره یافته باشد. جمی که زندگی و سرگذشتش در فرافکنیِ نظریه‌ی ما به اساطیر به طور شگفت‌انگیزی با خواص و ویژگی‌های عنصری زبانی–معنایی شباهت دارد.

جمشید، گذشته از مفهومی چنین انتزاعی با بسیاری از شخصیت‌های اساطیری دیگر نیز همگون است. مهم‌ترینِ این عناصر، انسانِ نخستین است. کریستن‌سن در کتاب مهمش درباره‌ی نخستین انسان و نخستین شهریار، جمشید را نیز به همراه مانو و سایر نخستین انسان‌های ادیان کهن آریایی، نوعی از نخستین انسان می‌شمارد. نخستین انسان، در اساطیر هندوایرانی باستانی، نوعی ایزدیِ انسان‌گونه بوده که بیشتر با نیروهای آسمانی پیوند داشته تا زمینی و نیای مشترک آدمیان دانسته می‌شده است. در ایران‌زمین، تاثیر آیین زرتشتی و یکتاپرستی سرسختانه‌اش منجر به آن شد که نخستین انسان به آفریده‌ای در میان سایر آفریده‌ها تبدیل شود. نخستین انسان در اساطیر کلاسیک ایرانی، کیومرث است که گفتیم نامش (گیو+مَرِدَه) «زنده‌ی میرا» معنا می‌دهد. مری‌بویس، براساس ساخت دو بخشی این اسم و پیوند محکمی که با کردارهای اهورامزدا دارد وی را برساخته‌ی خودِ زرتشت دانسته است و این نام را از نظر بافتار با ایزدانی مانند سپندمینو و انگره‌مینو شبیه دانسته است. گذشته از آن که به نظرم استدلال زبانشناختیِ بویس درست است از راه دیگری نیز پیوند کیومرث با دین زرتشت را می‌توان نشان داد و آن هم جایگاه معناییِ مرکزی‌اش در اساطیر آفرینش زرتشتی و ناهمخوان بودنش با اساطیر هندوایرانی کهن‌تر است.

در اساطیر زرتشتی، اهورامزدا در پایان هزاره‌ی سوم و پس از آنکه نبردش با اهریمن در آسمان‌ها به تعادل می‌انجامد خلقِ گیتی را می‌آغازد. گیتی یا همان جهان مادی در نگرش خوش‌بینانه‌ی زرتشتی، ماهیتی نیک و ورجاوند دارد و در مقام سلاحی در دستان اهورامزدا برای چیرگی بر پلیدی آفریده شده است. نخستین جاندارانی که در جریان این نبرد در گیتی خلق شدند تا یاور اهورامزدا باشند، یک انسان و یک گاو بودند. گاو، ایوک‌داد یا گاوِ یکتاداد نام داشت و نخستین انسان، کیومرث خوانده می‌شد و نیای مشترک اقوام ایرانی بود[۱۰۲]. در ویسپرد او به همراه گاو نخستین، ستوده شده[۱۰۳]است و گاه به

---

[102] فروردی‌ن‌ی‌شت، 24، 87.

[103] وی‌سپرد، 21، 2.

جای نامش به صفتِ «نخست‌اندیش» برمی‌خوریم[۱۰۴] و این لقبی است که در جاهای دیگری هم به او منسوب شده است چراکه او نخستین آفریده‌ی اهورامزدا بود، که اندیشید. کیومرث و گاو یکتاداد در جریان هجوم اهریمن در پایان هزاره کشته شدند و از جسدشان عناصر سازنده‌ی گیتی برخاست. از جسد گاو یکتاداد، پنجاه‌وپنج گیاه دارویی و دوازده نوع غله برآمد و از نطفه‌ی او که به ماه منتقل شده بود نخستین گاو نروماده زاده‌شدند که 272 نوع جانورِ دیگر از دگردیسی آنان حاصل آمدند. از جسد کیومرث نیز هفت فلز اصلی پدیدار شد و نطفه‌ی او که به خورشید منتقل شده بود به دو بخش تقسیم شد. یک‌سوم آن به سپندارمذ، ایزدبانوی زمین، سپرده شد و دو سوم آن به نریوسنگ، ایزدِ نرینه و پیام‌آور، داده شد که آن را به زمین داد و در نتیجه پس از 40 سال، دو گیاه ریواس از زمین روییدند که نخستین زن‌ومرد (مَشی و مَشیانه)– از آن به وجود آمدند[۱۰۵].

در داستان کیومرث با نوعی از نخستین انسان روبه‌رو هستیم که ساختاری غیر انسانی دارد و بدنش از فلز ساخته شده است. در رساله‌ی پهلوی ائوگمدیچا چنین آمده است که کیومرث، سه‌هزار سال پیش از تازش اهریمن عمر کرد، اما در این مدت هیچ حرکتی نمی‌کرد و بدنش دچار دگرگونی نمی‌شد. در توصیف او در بندهش آمده است که به قدر چهار نای درازا و به همین اندازه پهنا داشت و بنابراین بدنی انسان‌واره نداشته است. به این شکل، آشکار است که کیومرث در مقام نخستین انسان، بیشتر مفهومی استعاری بوده همان‌طور که گاو یکتاداد نیز چنین بوده است و بیشتر به عنوان نمادی برای نخستین جانورِ سودمند معنا دارد. در عین حال، کیومرث از دو جنبه‌ی مهم با پهلوانی مانند جمشید تفاوت دارد. نخست آنکه اشاره‌ی چندانی به کردار جنگاورانه و پهلوانانه‌ی وی وجود ندارد و به همین دلیل هم او را در میان شاه–پهلوانان نگنجاندم. دوم آنکه کیومرث به هیچ گناهی آلوده نبود و همچون گاوِ نخستین، موجودی کاملا نیک و پاکیزه به شمار می‌رفت.

البته بی‌گناهی و دوریِ کیومرث از کنش جنگاورانه، بعدها تا حدودی تعدیل شد. طبری روایت کرده است که او در پایان عمر به بدخویی و دژکامگی میل کرد و دو فرزندش مشی و مشیانه را کشت و خورد[۱۰۶]. بیرونی نیز به این داستان اشاره کرده است که کیومرث، دیوی به نام خَزوره را کشت که پسر اهریمن بود. او این داستان را از روایتی متاخر برگرفته که در مینوی خرد هم آمده است. بر مبنای این رساله هنگامی که اهریمن تازش خود را آغاز کرد کیومرث با او جنگید و پسرش اَرزوره را کشت. ناگفته نماند که این ارزوره در اوستا نام کوهی در شمال البرز هم هست که بنابر روایتی عامیانه، دروازه‌های دوزخ در آنجا قرار داشت. فردوسی نیز در شاهنامه، تصویری از کیومرث به دست داده است که هر چند خود، جنگاور نیست، اما فرزند دلاوری مانند سیامک دارد که در نبرد با دیوان کشته می‌شود.

---

[104] وی‌سپرد، کرده‌ی 19، 1.

[105] بندهش هندی، بخش 14.

[106] طبری، 1362 (ج 1)، 93.

همه‌ی این داستان‌ها، به ظاهر برساخته‌ی دوران‌های بعدی است و در شکلِ نخستینِ اسطوره‌ی کیومرث وجود نداشت. کیومرث، در شکلِ نخستینش به مفهومی انتزاعی و فرارونده شباهت دارد که در روایت زرتشتی از آفرینش کیهان به عنوان نقطه‌ی شروع حضور انسان بر پهنه‌ی گیتی ابداع شده است، هر چند زرتشت به احتمال زیاد، داستان کیومرث را خود ابداع کرده، اما در این مورد به روایت‌هایی کهن‌تر متکی بوده است.

یکی از نشانه‌های ارتباط داستان جمشید با نخستین انسان، ماجرای گناه نخستین است. مضمون گناه نخستین به شکلی تلویحی و غیر صریح در منابع سومری (مثلا داستان آداپا و باد جنوب) دیده می‌شود. بن‌مایه‌ی این داستان‌ها آن است که یکی از نیاکان دوردست بشر، خطایی بزرگ را مرتکب شد و در نتیجه نوادگانش همچنان به خاطر آن، عقوبت می‌شوند.

در اساطیر جدیدتری که احتمالا در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م تکامل یافته است، گناه نخستین صریحا به نخستین انسان منسوب شده و سرپیچی از فرمان خداوندی مقتدر است که محتوای گناه را تشکیل می‌دهد. در این معنا جمشید نمونه‌ی آغازین این شخصیت در روایت‌های ایرانی است. او از این نظر با انسان نخستین ادیان سامی؛ یعنی، آدم شباهت می‌یابد، چراکه آدم نیز مانند جمشید با شرایطی بهینه و بهشت‌آسا و گناهِ سرکشی از فرمان خداوند و هبوط و سقوط فرجامین، پیوند خورده است. البته تفاوت در آنجاست که آدم بر اساس چارچوب عمومی اساطیر سامی از ابتدای کار بنده و خدمتگزاری است که توسط خداوند برای پرستش، آفریده شده است و خودش ماهیتی جنگاورانه یا آفریننده ندارد، در حالی که جمشید مطابق با زمینه‌ی عمومی اساطیر آریایی، نوعی انسان–خدای فعال است که به هیچ عنوان در رده‌ی بنده–خدمتگزار نمی‌گنجد. برخی از کردارهایش مانند آوردن پیمان و بی‌مرگ کردن مردم و گستردن زمین به کنش خدایان می‌ماند و برخی دیگر مانند چیرگی بر دیو ملکوس، حفظ حیات و ابداع آیین نوروزی به همدست و همکار خداوند شباهت دارد، حتی ماهیت گناه جمشید و آدم نیز واژگونه‌ی هم است. در تورات، آدم به خاطر اینکه از میوه‌ی درخت خرد خورد و احتمال می‌رفت از میوه‌ی درخت جاودانگی هم بخورد از بهشت تبعید شد، در حالی که در سنت ایرانی، جمشید، پیشاپیش موجودی بسیار خردمند و جاویدان است. گناه او آن نیست که سودای دستیابی به خرد و جاودانگی را در سر می‌پرورد چون از هر دوی این مواهب بهره‌مند است. گناه او غرور و دروغ‌گفتن است که اتفاقا مرتکب‌شدن‌شان پیش‌فرضِ حضور «من»ای شکل‌گرفته و خودمختار را می‌طلبد. هبوط او هم از جنس مداخله‌ی مستقیم خداوند و تنبیه‌شدن توسط اربابی سختگیر و انتقام‌جو نیست، بلکه با ارتکاب گناه، فره (قدرت) خویش را از دست می‌دهد و شکست‌یافتنش از ضحاک، پیامد طبیعی این خطایی است که از او سر می‌زند.

اگر از این تفاوت بنیادین و مهم میان آدم و جمشید بگذریم پیرنگ مشابهی در داستان آدم و جمشید دیده می‌شود که مهم‌ترین عنصرش همان گناه نخستین و سقوط قهرمان است. جمشید از سوی دیگر با شاه–پهلوان مشهور یهودیان؛ یعنی، سلیمان نیز همانند است. تقریبا تردیدی وجود ندارد که سلیمان، بخش عمده‌ی خصوصیات خود را در دوران هخامنشی از

جمشید وام گرفته است. چیرگی سلیمان بر دیوان و پریان، نشستنش بر تختی که دیوان آن را به آسمان می‌بردند، خاتمِ سلیمان (پیمان) که توسط دیوان دزدیده شد و در نهایت گناهی که با پرستش خدایان بیگانه مرتکب شد، همگی با سرمشق جمشید هم‌خوانی دارند. چنان‌که اشاره شد داستان جمشید و گناهِ نخستین او که در گاهان هم بدان اشاره شده، هم از نظر تاریخی قدیمی‌تر از عهد عتیق است و هم در شرایطی (محیط ایران هخامنشی) بالیده و تکامل یافته است که وامگیری واژگونه‌ی اسطوره‌ی جمشید از متون عبری را بعید و نامحتمل می‌نماید. با این وجود، پس از ورود اسلام به ایران، وامگیری معکوسی از منابع سامی در ایران رواج یافت که به یکی‌شدن این دو شخصیت در ادبیات فارسی دری منتهی شد.

11. ساختار داستان جمشید: رخدادهای مهم زندگی جمشید نیز به این ترتیب، قابل صورتبندی هستند:

جمشید به پاداشِ تاسیس آیین هوم به دست ویونگهان در خاندان او زاده شد.

جمشید پس از برادرش یا به روایت دیگر، پدرش، تهمورث، بر تخت نشست.

جمشید، اهریمن را فریفت و تهمورث را از تهیگاه وی بیرون کشید.

جمشید برای تطهیر جسد برادرش استودان را برساخت و رسم بی‌اثرکردنِ جسد مردگان را بنا نهاد.

دست جمشید به خاطر برخورد با تن اهریمن دچار برص یا جذام شد، اما توانست خود را با گمیز درمان کند.

جمشید برای آناهیتا قربانی گزارد و در مقابل، پادشاهی گیتی را به دست آورد.

جمشید، طبقه‌های اجتماعی را از هم تفکیک کرد.

جمشید، تاج‌وتخت و لوازم سلطنت (تازیانه و شیپور) را پدید آورد.

جمشید برای بازآوردن پیمان میان مردم به مدت 13 سال به جهان مردگان رفت.

وقتی دیو سرما بر زمین تاخت، جمشید ورجمکرد را ساخت و مردمان و چهارپایان را در آن پناه داد.

جمشید بر دیوان و پریان چیرگی یافت و اورنگش را دیوها بر دوش می‌بردند.

جمشید، جشن نوروز را بنیان نهاد.

جمشید به گناه غرور، آلوده شد و ادعای خدایی کرد، گوشت خورد و دروغ گفت.

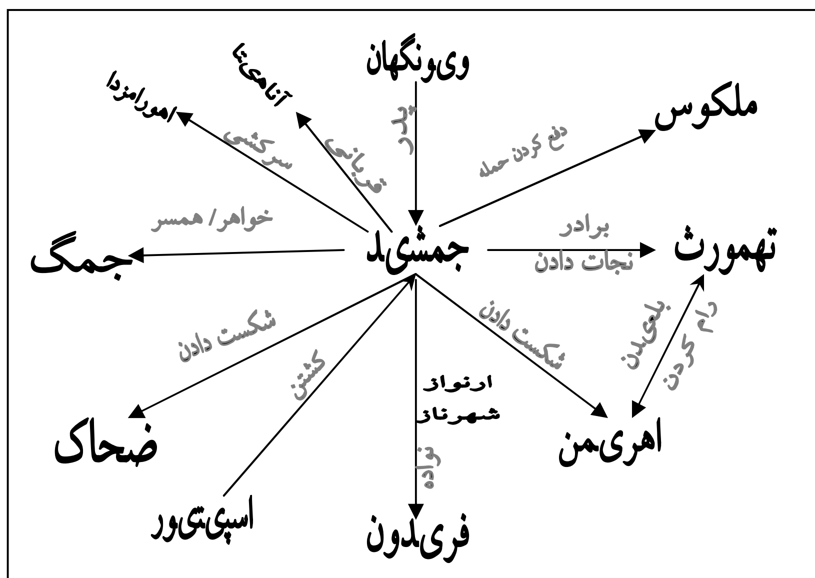
جمشید، فره ایزدی را از دست داد.

جمشید از ضحاک شکست خورد و همراه با جمک به دریاچه‌ی زره گریخت.

جمشید در ژرفای دریاچه به همراه جمک با دیو و پری‌ای درآمیخت و در همانجا هم به حالت مستی با جمک هم‌آغوش شد.

در نهایت، جمشید دستگیر شد و به دست برادرش اسپیتور با اره از میان به دو نیم شد.

بر مبنای این رخدادها، ارتباط جمشید با سایر شخصیت‌های اساطیری را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:



در جمع‌بندی نهایی، جمشید با جم‌هایی یازده‌گانه پیوند دارد که عبارتند از:

زندگی/مرگ: چنان‌که گفتیم جمشید، با دنیای مردگان و جهان زندگان رابطه دارد و از سویی عمر دراز و رهایی از مرگ را برای مردمش به ارمغان می‌آورد و از سوی دیگر با سفر به جهان مردگان از دستاوردهای ایشان برخوردار می‌شود. او در اساطیر کهن، نگهبان دنیای مردگان و دروازه‌بان دوزخ است و با بنانهادن استودان، مراسم تطهیر جسد و بی‌اثر ساختنِ تابوی مرده را ابداع می‌کند. درعین حال، پادشاه باشکوه زمین و فرمانروای همه‌ی زندگان حتی دیوها و پری‌ها هم هست.

جاویدان/میرا: از همین مجرا، جمشید به جمِ جاویدان/میرا نیز مربوط است. جمشید، نخست به صورت پادشاهی جاویدان ماجراهای خود را آغاز کرد، اما در نهایت به خاطر گناهش میرا گشت و کشته شد. مردمان در دوران زمامداری‌اش نامیرا بودند، اما با سقوطش و فرارسیدن عصر ضحاک میرا شدند.

زیرزمین/آسمان: پیوند جمشید با زندگی و مرگ، او را با دو قطبِ مکانی مربوط کرده است. جهان مردگان از دیرباز با زیر زمین و قلمرو خدایان و آفرینندگان زندگی با آسمان پیوند داشته است. از این روست که می‌بینیم جمشید، هم مدتی را در زیر زمین می‌گذراند و هم تختی را برمی‌سازد که دیوان آن را برایش به آسمان می‌برند.

درون/برون: جمشید کسی است که ورجمکرد را می‌سازد. بنابراین یکی از نخستین نمونه‌های افرادی است که برای مقابله با گزند نیروهای مخرب طبیعی، ساختمان و پناهگاهی ویژه را پدید می‌آورد. در تمام اساطیری که با سازنده‌ی پناهگاه

سروکار داریم، جفت متضاد مهمی در هسته‌ی مرکزی داستان وجود دارد که عبارت است از درون و بیرون. محور این روایت‌ها برساخته‌شدنِ دژ یا پناهگاهی استوار است که درونِ آن امن و بیرونِ آن خطرناک و مرگبار است.

بیماری/درمان: چنان‌که گفتیم، جمشید یکی از نمونه‌های اولیه‌ی پزشک مقدس بود و فنون درمانی بسیاری را ابداع کرد، تا حدی که بیماری برص خویش را درمان کرد و عملِ بیرون‌کشیدنِ برادرش تهمورث از تهیگاه اهریمن را نیز می‌توان نوعی مراسم جن‌گیری و دفع ارواح خبیث دانست که در جهان باستان در رده‌ی کنش‌های پزشکان، جای می‌گرفته است. او همچنین با بیماری نیز پیوند دارد، چراکه خود دچار بیماری برص می‌شود و خود را درمان می‌کند. بیماران را به ورجمکرد راه نمی‌دهد و در مقابل با دورگه‌گیری میان آدمیان و دیوان، نژادهایی معیوب و هیولاگونه را پدید می‌آورد.

آمیزش مشروع/نامشروع: در همین امتداد، جمشید با آمیزش مشروع و پسندیده یا جفتگیری ناپسند و نامشروع نیز ارتباط دارد. جمشید از سویی نیای شاهان کیانی و تخمه‌ی پاک ایرانیان است و از سوی دیگر، هم با خواهرش درآمیخت و هم با پری مادینه‌ای جفتگیری کرد و به این ترتیب نسلی از غول‌ها و هیولاها را پدید آورد.

گوشتخواری/گیاهخواری: گناه مهم جمشید، به همراه سرکشی در برابر خداوند و دروغ‌گفتن، خوردن گوشت نیز دانسته شده است. چنین می‌نماید که براساس برخی از روایت‌ها، مردم تا پیش از جمشید جملگی گیاهخوار بودند و بعد از آن که جمشید خوردن گوشت را آغاز کرد به گوشتخواری روی آوردند.

پرهیزگار/گناهکار: جمشید، به عنوان پادشاهی آرمانی، موجودی است که ارتباطی خاص با خدایان دارد. اهورامزدا رسالت دین خویش را به او عرضه می‌کند و او را از ابتدا همچون موجودی نامیرا می‌آفریند. موهبت‌هایی هم که او از آن‌ها برخوردار است از دامنه‌ی توانایی‌های یک پهلوان یا شاه عادی فراتر است و آشکارا ناشی از لطف الهی است. به این ترتیب، جمشید در بیشترِ عمر خویش، پادشاهی پرهیزگار و موجودی مقدس است. با این وجود، او به گناه دست می‌یازد و به این ترتیب، از ارتباط با امر قدسی محروم می‌شود.

خداپرست/کافر: چنان‌که دیدیم هسته‌ی مرکزی گناه جمشید ادعای خدایی کردنش بود و کفر ورزیدنش.

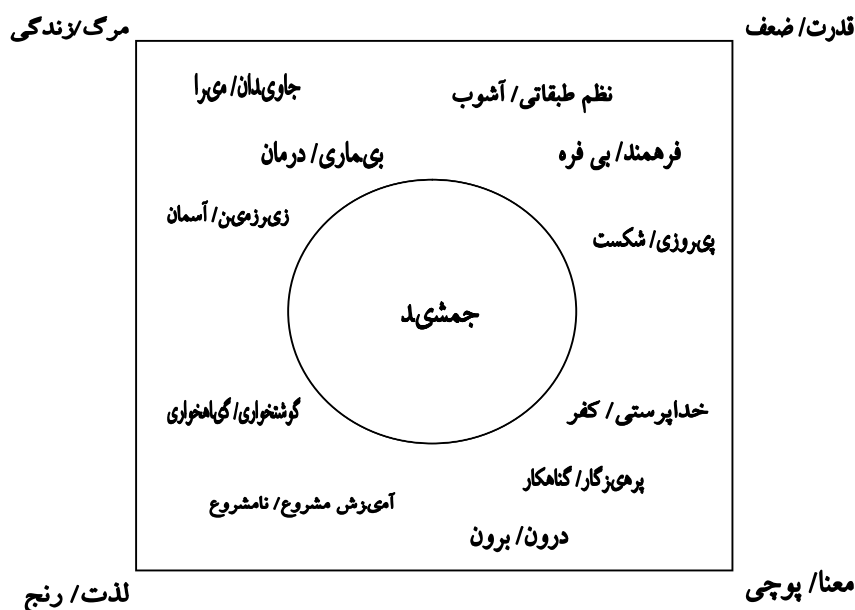
فرهمندی/محرومیت از فره: دو جمِ بالایی به دوقطبیِ فرهمند/ بی‌فره منتهی می‌شود که واپسین فصل از سرنوشت جمشید را رقم می‌زند.

نظم اجتماعی/آشوب: جمشید با توجه به فرازونشیبِ چشمگیری که در صفات و سرنوشت خویش دارد نقشی دوگانه را در تاریخ اساطیری ایران بر عهده دارد. او از سویی بنیانگذار است و از سوی دیگر منقرض‌کننده. اوست که فنون و صنایع، طبقات اجتماعی، قوانین شاهی و آیین شهریاری را تاسیس می‌کند. در ضمن، اوست که زمین را می‌گستراند و مردمان را از گزند خطرها مصون می‌دارد. بخش مهمی از نظمِ حاکم بر گیتی، مدیون درایت و مدیریت اوست و از این روست که

پیدایش نوروز و جشن‌های نماینده‌ی نوشدنِ گیتی را به او نسبت می‌دهند. در عین حال، او همان کسی است که با گناه خویش ضحاک را بر جهان چیره می‌سازد و به این ترتیب، تمام آنچه را که رشته، پنبه می‌کند. پس، جمشید تاسیس‌کننده‌ی بانفوذی است که با اشتباه خویش هر آنچه را که برساخته در نهایت از بین می‌برد.

پیروزی/شکست: آنچه در نهایت، فرهمندی جمشید را نشانه‌گذاری می‌کند پیروزی‌های اوست. او بر دیوان، بر مرگ و بر دیو سرما پیروز می‌شود، اما در نهایت وقتی فره خود را از دست داد از ضحاک شکست خورد.

بر این مبنا، روابط جمشید با جم‌های محوریِ داستانش را نیز می‌توان به این شکل نمایش داد:



سخن سوم: فریدون

1. پس از آنکه جمشید از میان رفت و ضحاک به مدت 1000 سال بر گیتی چیره شد، فریدون ظهور کرد و مردمان را از بلای ضحاک رهاند. داستان فریدون در منابع گوناگون به اشکال متفاوتی روایت شده است، اما در تمام این متون، ترکیب و بافتی همخوان و سازگار دارد. فریدون، فرزند آبتین همان کسی است که در متون اوستایی با نام ترَئِه‌تَئونَه (ثریتَه) فرزند آتویَه مورد اشاره واقع شده است. قدمت این نام به دوران اشتراک فرهنگی هندیان و ایرانیان بازمی‌گردد. چون در وداها هم شرح حال آپتیَه و پسرش تریتَنَه را داریم.

نام ثریته، «سومی» معنا می‌دهد و معمولاً در جهان باستان بر سومین پسر نهاده می‌شده است. با توجه به اینکه فریدون هم، دو برادر دیگر داشته است می‌توان پذیرفت نام ثریته که بعدها به فریدون تبدیل شده را به این سبب بر او گذاشته‌اند. آبتین را دهخدا به صورتِ «نیکوکار، صاحب گفتار و کردار نیک» معنی کرده است.

فریدون، نواده‌ی جمشید بود و 10 نسل با او فاصله داشت. در بندهش، تبار او را چنین آورده‌اند: فریدون، پسر اسفیان (آبتین) پسر پورتُرا، پسر سیاک‌ترا، پسر سپِت‌ترا، پسر گَفرَترا پسر رَماترا، پسر وَنَفرَگَشن، پسر جمشید[۱۰۷]. هر یک از این افراد حدود 100 سال زندگی کردند و عمر همه‌ی ایشان در عصر پادشاهی ضحاک ماردوش گذشت. چنان‌که طبری نیز ذکر کرده[۱۰۸]، آنچه که در نام نیاکان فریدون جلب نظر می‌کند، تکرارشدن واژه‌ی تُرا در آن است که گاو معنا می‌دهد. در واقع، اگر نام‌ها را ترجمه کنیم نیاکان فریدون را به این ترتیب خواهیم داشت: فریدون، پسر آبتین، پسر پُرگاو (کسی که گاو زیادی دارد)، پسر دارنده‌ی گاو سیاه، پسر دارنده‌ی گاو سپید، پسر دارنده‌ی گاو تیره، پسر دارنده‌ی گاو رمنده (یا دارنده‌ی رمه‌ی گاوها)، پسر ونفرگشن، پسر جمشید. باید به این نکته توجه کرد که گاو در ایران‌زمین همواره در ساخت اجتماعی کشاورزانه پرورده شده است و در رمه‌های کوچگردان به خاطر اقلیم خاص این سرزمین جایی ندارد. از این رو تکرارشدنِ نام گاو در میان پدران فریدون از سویی نشانگر پیوند او با قبایل یکجانشین، اما رمه‌دار است و از سوی دیگر به ارتباطش با مناطق جنگلی و پربارانی دلالت می‌کند که بومِ گاوهاست. در ضمن، در ریگ‌ودا هم نام فریدون (تریته) در ارتباط با گاوها آمده است:

«برای احترام به تریته بشتابید، همچنان‌که گاوان برای جمع‌شدن در گاوخانه می‌شتابند.[۱۰۹]»

---

[107] بندهش، بخش 27.

[108] طبری، 1362: 153.

[109] ریگ‌ودا، سرود 55 (در ستای‌ش وارونا و اشوی‌ن‌ها)، بند 6.

ابن بلخی نخستین کسی است که در عصر اسلامی به نکته‌ی نخست توجه کرده است و تکرارشدنِ نام گاو در تبارنامه‌ی او را نشانگر چوپان‌بودنِ نیاکانش می‌داند. ابن بلخی همچنین بر این باور بود که گرز که سلاح مهم فریدون بود و توسط او رواج یافت، شکلِ تغییریافته‌ی عصای چوپانی است. در میان نویسندگان معاصر، دارمستتر نیز به این نکته اشاره کرده و فریدون را از وابستگان به قبایل رمه‌دار دانسته است. زرتشت نیز هنگام دعاکردن کی‌گشتاسپ آرزو می‌کند که او نیز مانند آبتین، گله‌ها و رمه‌های بسیار داشته باشد[۱۱۰].

در مورد نکته‌ی دوم نیز در شاهنامه به روشنی به اینکه فریدون از خطه‌ی گیلان برخاسته اشاره رفته است. در اوستا هم زادگاه فریدون ورنَه‌ی چهارگوش است[۱۱۱] و این همان واژه‌ای است که در گویش دری به گیلان تبدیل شده است.

پدر فریدون؛ یعنی، آبتین شخصیتی است که در ادبیات ودایی نیز نامش آمده است. با خواندن اوستا معلوم می‌شود که آبتین نیز مانند ویونگهان، کاهن هوم بوده است[۱۱۲]. او دومین کسی بود که آیین فشردن هوم را میان مردم رواج داد و به پاداش این کار مانند ویونگهان به داشتن پسری سرافراز شد که مقدر بود شاه جهان شود.

در مورد زایش فریدون، داستان‌های زیادی وجود دارد. هسته‌ی مرکزی این داستان‌ها به چگونگی انتقال فره جمشید به وی مربوط می‌شود و اینکه چگونه فریدونِ نوزاد از خطرهایی که این فره را تهدید می‌کرد جست. فریدون، بر اساس روایت شاهنامه هنگامی زاده‌شد که ضحاکِ جادوگر به دنبال دیدن رویایی هراس‌انگیز به تهدیدِ او آگاه شده بود. به همین دلیل هم سربازان ضحاک همه جا را به دنبال کودکی با مشخصات او می‌گشتند. آبتین که توسط ایشان تعقیب می‌شد کوشید بگریزد، اما اسیر شد و مغزش را خورشِ ماران ضحاک کردند.

در این گیرودار، فریدون را به کوهستان فرستادند و او را به چوپانی به نام بَرمایه یا پرمایه سپردند که در برخی از روایت‌ها نامش گاوِ پرمایه آمده است و به راستی، گاو دانسته شده است. چنان‌که دقیقی می‌گوید:

مهرگان آمد جشن ملک افریدونا　　　آن کجا گاو بپروردش برمایونا

در شاهنامه هم برمایه، گاوی شگفت‌انگیز نموده شده که موهای بدنش مانند طاووس رنگارنگ است.

همان گاو کش نام بر مایه بود　　　ز گاوان ورا برترین پایه بود
ز مادر جدا شد چو طاووس نر　　　به هر موی بر تازه رنگی دگر
شده انجمن بر سرش بخردان　　　ستاره‌شناسان و هم موبدان
که کس در جهان گاو چونان ندید　　　نه از پیرسر کاردانان شنید[۱۱۳]

---

[110] آفری‌ن پی‌غمبر زرتشت، 4.

[111] آبان‌ی‌شت، 9، 33.

[112] ی‌سنه، 9، 6و 7.

[113] شاهنامه، داستان ضحاک، 112-115.

به روایت مورخان عصر اسلامی، این پرمایه، نگهبان مرغزاری بود و فریدونِ نوزاد را تا سه‌سالگی در طبیعت پرورد. در این هنگام بود که هواداران ضحاک او را شناسایی کردند و به سراغش آمدند. فریدون هنگامی از خطر رست که موبدی گوشه‌گیر که در کوه البرز می‌زیست، سرپرستی‌اش را بر عهده گرفت، اما پرمایه را سربازان ضحاک گرفتند و کشتند. فریدون تا 16سالگی در کوه البرز زیست و تناور و دلاور شد. آنگاه به شهر خود بازگشت و نزد مادرش رفت و از تبار خویش پرسش کرد. در این هنگام، فریدون به توصیف ابن بلخی در میان مردم فارس قد و قامت و قوتی یگانه داشت و از پیشانی‌اش نوری بیرون می‌تراوید که باعث می‌شد همچون مهتاب بدرخشد[۱۱۴]. این نور از فره شاهی برمی‌خاست که از جمشید گسسته و به فریدون پیوسته بود[۱۱۵]

2. در همین هنگام که فریدون از اصل و نسب خویش و ستمی که از ضحاک بر خانواده‌اش رفته بود خبردار می-شد، ضحاک، ساده‌لوحانه دستور داد تا دفتری فراهم‌کنند و همگان به دادگری‌اش گواهی دهند، با این تصور که به این ترتیب، تایید خدایان را به دست خواهد آورد و از خطرِ فریدونِ فرهمند خواهد رهید، اما در همین محضر، آهنگری به نام کاوه که خورشگران دربار ضحاک، همه‌ی پسرانش جز یکی را کشته بودند دفتر را درید و پیشبند چرمینش را بر نیزه‌ای بلند کرد و مردم را به طغیان فراخواند.

از آن چرم کآهنگران پشت پای	بپوشند هنگام زخم درای
همان کاوه آن بر سر نیزه کرد	همانگه ز بازار برخاست گرد
خروشان همی رفت نیزه به دست	که ای نامداران یزدان پرست
کسی کو هوای فریدون کند	سر از بند ضحاک بیرون کند
...همی رفت پیش اندرون مرد گرد	جهانی بر او انجمن شد نه خرد[۱۱۶]

به این ترتیب، سپاهی برای یاری به فریدون فراهم آمد. گروه دیگری از مردم نیز به فریدون پیوستند و ایشان، کردها بودند که خاستگاهشان در شاهنامه از کسانی دانسته شده است که با ترفندِ خوالیگرانِ پرهیزگارِ ضحاک از مرگ می-رستند.

ارمایل و گرمایل که دو آشپزِ ضحاک بودند و ماموریت داشتند از مغز جوانان برای مارهایش غذا درست کنند از هر دو نفری که در هر روز برای قربانی‌شدن به نزدشان فرستاده می‌شد یکی را فراری می‌دادند و به جای او مغز گوسفندی را با غذا می‌آمیختند. به این ترتیب، در 1000 سالی که ضحاک حکومت کرد، گروهی انبوه از نجات‌یافتگان در کوه‌ها گردآمدند و

---

[114] ابن بلخی، 1385.

[115] زمی‌ادی‌شت، 6، 36.

[116] شاهنامه، داستان ضحاک، 229-235.

بعدها کرد نام گرفتند. اینان در کوهستان می‌زیستند. به روایت شاهنامه، فریدون در آن هنگام که به 40سالگی گام نهاد با پشتیبانی این هواداران بر ضحاک تاخت.

چنان‌که گفتیم، فریدون دو برادر دیگر هم داشت و نامش را هم از همین‌جا ثریته نهاده بودند. هنگامی که فریدون با سپاهش در تعقیب ضحاک بود، دو برادرش کیانوش و بَرمایه که به کامیابی و فرهمندی او حسد می‌بردند تصمیم گرفتند او را به قتل برسانند. پس سنگی را بر جایی که او آرام گرفته بود انداختند، اما سنگ به خاطر برخورداری فریدون از فره ایزدی بر جای خود ایستاد و به او آسیبی نرساند. فریدون هم از عقوبت این دو، چشم‌پوشی کرد. برمایه، همان کسی بود که گرزه‌ی گاوسر را از آهن برای فریدون ساخت. آشکارا در این سلاح نیز همان، نماد چوپانی و نشان گاو است که تکرار می‌شود.

همچنین، فریدون در آن هنگام که برای لشکرکشی بر ضد ضحاک به حرکت در آمده بود، توانایی جادویی خویش را در برابر قایقرانی به نام پائورو به نمایش درآورد. این قایقران شاید بدان دلیل که از هواداران ضحاک بود از گذراندن فریدون از رودخانه سر باز زد و در نتیجه فریدون او را به هوا پرتاب کرد. عبارتی که در اوستا برای فعل فریدون به کار گرفته شده است، «به پرواز واداشتن» یا «به هوا فرستادن» معنا می‌دهد و درست معلوم نیست فریدون، او را به هوا پرتاب کرده یا با جادو او را به موجودی پرنده تبدیل کرده است. به هر صورت امکانِ دوم قوی‌تر است؛ چراکه در بند بعدی ذکر شده که پائورو، سه روز مانند کرکسی در هوا به سوی خانه‌ی خود در پرواز بود و نمی‌توانست خانه‌اش را بیابد تا آنکه به درگاه آناهیتا نیاز برد و از او درخواست کمک کرد. در نهایت هم آناهیتا بود که او را برگرفت و به سلامت بر روی زمین گذارد و به خانمانش رساند[117].

فریدون، درست مانند جمشید برای آناهیتا 100 اسب و 1000 گاو و 10هزار گوسفند قربانی کرد و از او خواست تا بر ضحاک چیره شود. خواست‌های او از این ایزدبانو با آنچه که جمشید خواسته بود تفاوت داشت. او پیروزی بر ضحاکِ سه‌پوزه‌ی 6چشم را و به دست آوردنِ سَنگهوک و اَرِنوک را می‌خواست. این دو، همسران (به روایت اوستا) یا خواهران (طبق متون پهلوی) یا دختران (به قول فردوسی و منوچهری) جمشید بودند که ضحاک پس از کشتن پدرشان ایشان را به زنی گرفته بود. نام این دو در شاهنامه به صورت ارنواز و شهرناز ثبت شده است که شهرت بیشتری دارد. با وجود آنکه ضحاک نیز قربانی مشابهی را برای آناهیتا گذارده بود، در نهایت درخواست فریدون بود که مورد پذیرش واقع شد[118].

---

[117] آبان‌یشت، 16، 61-66.

[118] آبان‌یشت، 9، 33-34.

در اوستا فریدون همچنین برای وای (خدای باد) نیز قربانی می‌گزارد. او در سرزمین چهارگوش ورن، در حالی که بر تخت زرین، بالش زرین و برسمِ گسترده نشسته است از او چیرگی بر ضحاک را طلب می‌کند[۱۱۹]. فریدون، قربانی مشابهی را برای درواسپ –ایزد نگهبان گله‌ها– گذارد و همین خواست‌ها را از او نیز طلب کرد و درواسپ نیز به او پاسخ مثبت داد[۱۲۰]. می‌بینیم که در اینجا هم ارتباط میان فریدون و چهارپایان و ایزد حامی گله‌ها به روشنی دیده می‌شود و این را نیز باید در کنار ارتباط نیاکان او با توتمِ گاو و گله‌های گاو دانست. ناگفته نماند که فریدون، قربانی مشابهی را برای اَشی (ایزد ثروت و کامیابی)[۱۲۱] هم گذارد. بنابراین سه ایزدِ حامی آب‌ها، چهارپایان و ثروت از سوی او به یاری خوانده شدند.

فریدون پس از برخورداری از پشتیبانی این ایزدان و به دنبال جنگ‌های بسیار بر ضحاک چیره شد و بر ارنواز و شهرناز دست یافت. ضحاکِ شکست‌خورده که از این موضوع باخبر شده بود، پنهانی به کاخ خود بازگشت و با دیدن این دو دختر که با فریدون هم‌داستان شده‌اند و از او رویگردان گشته‌اند، بی‌احتیاطی کرد و برای کشتن ایشان به حرکت درآمد، اما فریدون با او درگیر شد و با گرزه‌ی گاوسر، او را شکست داد و سرِ مارهایش را فروکوفت، اما وقتی خواست او را بکشد، اهورامزدا جلویش را گرفت و از او خواست تا چنین نکند؛ چراکه با کشته‌شدن ضحاک، جانوران موذی فراوانی که در بدنش لانه کرده بودند در گیتی پراکنده می‌شدند و همه جا را می‌آلودند[۱۲۲]. در بندهش، همین ماجرا با این عبارت ساده ختم شده است که فریدون قادر به کشتنِ ضحاک نبود[۱۲۳].

به همین دلیل، فریدون با راهنمایی ایزدان، ضحاک را به کوه دماوند برد و او را در آنجا به بند کشید. این نکته که ضحاک تا پایان زمان، زنده خواهد ماند نشانگر آن است که او نیز از نعمت نامیرایی بهره‌مند بوده است. هر چند در پایان زمان، سام یا گرشاسپ برای کشتن وی از خواب برخواهد خاست و او را نابود خواهد کرد.

فریدون در مهرروز از مهرماه بر تخت نشست و تاج‌گذاری کرد و به این ترتیب، جشن مهرگان را بنیان نهاد:

فریدون چو شد بر جهان کامگار	ندانست جز خویشتن شهریار
به رسم کیان تاج‌وتخت مهی	بیاراست با کاخ شاهنشهی
به روز خجسته سر مهرماه	به سر بر نهاد آن کیانی کلاه
زمانه بی‌اندوه گشت از بدی	گرفتند هر کس ره ایزدی

[119] رام‌یشت، 6، 23 و 24.
[120] گوش‌یشت، 3، 13 و 14.
[121] ارت‌یشت، 5، 33- 35.
[122] شایست ناشایست، 20، 18.
[123] بندهش، 25.

دل از داوری‌ها بپرداختند	به آیین یکی جشن نو ساختند
نشستند فرزانگان شادکام	گرفتند هر یک ز یاقوت جام
می روشن و چهره‌ی شاه نو	جهان نو ز داد و سر ماه نو
بفرمود تا آتش افروختند	همه عنبر و زعفران سوختند
پرستیدن مهرگان دین اوست	تن‌آسانی و خوردن آیین اوست[۱۲۴]

اسدی توسی نیز در گرشاسپ‌نامه مهرگان را روز تاج‌گذاری فریدون می‌داند[۱۲۵]:

فـــــریـدون فـرّخ بـــه گـرز نـبـــرد	ز ضحـاک تـــازی برآورد گرد
چو در برج شاهین شد از خوشه مهر	نـشـســت او به شاهی سر ماه مهر

فردوسی به روشنی به این نکته اشاره کرده است که فریدون، نظام طبقاتی عصر جمشید را که توسط ضحاک از میان رفته بود، بار دیگر احیا کرد.

نشست از بر تخت زرین او	بیفگند ناخوب آیین او
بفرمود کردن به در بر خروش	که هر کس که دارید بیدار هوش
نباید که باشید با ساز جنگ	نه زین گونه جوید کسی نام و ننگ
سپاهی نباید که به پیشه‌ور	به یک روی جویند هر دو هنر
یکی کارورز و یکی گرزدار	سزاوار هر کس پدیدست کار
چو این کار آن جوید آن کار این	پرآشوب گردد سراسر زمین[۱۲۶]

همچنین، گویا سلطنت ضحاک با شکلی از نفی مالکیت شخصی همراه بوده و مردم را از دارایی‌هایشان محروم کرده است، چون ابوریحان بیرونی هم در شرح جشن آبانگان، می‌نویسد:

«در این روز به کشورهای هفتگانه خبر رسید که فریدون ، بیوراسب (ضحاک –آژی‌دهاک) را اسیر کرده، خود به پادشاهی رسیده و به مردم دستور داده است که خانه و زندگی خود را دارا شوند.»

3. در دوران فریدون، برای نخستین‌بار با ظهور پهلوانان نامداری روبه‌رو هستیم که در خدمت شاه هستند، اما خودشان تاج‌وتختی ندارند. نخستین نمونه از این قهرمانان، بی‌تردید کاوه است که داستان محضردریدن و درفش‌ساختنش

---

[124] شاهنامه، داستان فری‌دون؛ 1-9.

[125] اسدی طوسی، 1317.

[126] شاهنامه، داستان ضحاک، 435-440.

شهرت دارد. گرشاسپ نیز در همین دوران به عرصه‌ی اساطیر وارد می‌شود؛ چنان‌که در گرشاسپ‌نامه، این پهلوان نماینده‌ی فریدون در ایران غربی و کاوه، سپهسالار وی در ایران غربی دانسته شده است.

پس از آن، فریدون با عدل‌وداد بر زمین فرمان راند. دوران سلطنت فریدون، 500 سال را در بر می‌گیرد که بر مبنای تاریخ اساطیری 12هزار ساله‌ی ایران از 8000 تا 8500 پس از آفرینش را در بر می‌گیرد.

وزان پس فریدون به گرد جهان — بگردید و دید آشکار و نهان

هر آن چیز کز راه بیداد دید — هر آن بوم و برکآن نه آباد دید

به نیکی ببست از همه دست بد — چنانک از ره هوشیاران سزد

بیاراست گیتی بسان بهشت — به جای گیا سروگلبن بکشت[127]

عظمت فریدون به قدری بود که در دوران بعد از اسلام او را با شاهان افسانه‌ای سامی، مانند نمرود یکی دانستند، چنان‌که مثلا دینوری در اخبارالطوال او را همان نمرود می‌داند[128]. این در حالی است که طبری، نمرود را به شکلی واژگونه با ضحاک یکی دانسته و فریدون را به خاطر دارابودن سه پسر، همتای نوح دانسته است[129]. فریدون وقتی به سن پیری رسید، زمین را میان سه پسر خویش تقسیم کرد. این سه، عبارت بودند از سلم، تور و ایرج. سلم و تور از شهرناز و ایرج از ارنواز زاده شده بودند. سلم که در اوستا نامش به صورت «سَئیرمَه» آمده، همان است که بر سرزمین‌های غرب ایران‌زمین حاکم شد و نامش را با «روم» هم‌ریشه دانسته‌اند. تور که نامش «دلاور و شجاع» معنا می‌دهد، بر سرزمین‌های شرقی ایران‌زمین چیره شد و ایرج که نامش از بن‌واژه‌ی «ایر» (ایرانی، آریایی) گرفته شده است و برخی نامش را شکلِ ساده‌شده‌ی اَئیریَه وَجینگَه (همان ایرانویج) دانسته‌اند، بر ایران‌زمین سروری یافت. فریدون پیش از سپردن حکومت این سرزمین‌ها به ایشان، آنان را برای ازدواج با دختران شاه یمن به این سرزمین روانه کرد.

این سه برادر در راهِ رسیدن به سه دخترِ شاه یمن از دو آزمون، سربلند بیرون آمدند. در ابتدا معماهای شاه یمن را حل کردند و بعد با اژدهایی درگیر شدند که در واقع خودِ فریدون بود و برای ارزیابی قدرت سه فرزندش تغییر شکل یافته بود و بر سر راهشان کمین کرده بود. آنگاه سه برادر به وصال سه دختر شاه یمن رسیدند. «ایرج» با سهی ازدواج کرد، «آرزوی» نصیب سلم شد و تور با «ماه» وصلت کرد.

اما، ماجرای آزمودن سه برادر به مکرِ فریدون، چنین بود که وقتی در سفرِ یمن بودند، همچون اژدهایی دژم تغییر شکل داد و راه را بر ایشان بست. سه برادر در برخورد با اژدها، خوی خویش را آشکار کردند، چنان‌که سلم از رویارویی با

---

[127] شاهنامه، داستان فری‌دون، 43-46.

[123] دی‌نوری، 1364: 30.

[129] طبری، 1362: 152.

اژدها ترسید و گریخت، تور با بی‌پروایی کمان خود را برداشت و به او حمله برد و تنها ایرج بود که هم در برابرش ایستادگی کرد و هم به سخن‌گفتن با او و تلاش برای پرهیز از درگیری دست یازید. در نتیجه حکومت ایران‌زمین که از سایر سرزمین‌ها بهتر بود به او رسید، اما این تقسیم قلمرو، مورد قبول دو برادرش واقع نشد و در نتیجه او را با مکر به قتل رساندند و سرش را برای فریدون فرستادند. این داستانِ بخش‌شدن جهان بین سه پسرِ شاه–پهلوانی بزرگ به احتمال زیاد، خاستگاهی سکایی داشته است، چراکه شاخه‌شاخه‌شدنِ قلمروها و چراگاه‌ها، به ویژه در قبایل کوچگرد مرسوم است و در این نظام‌های اجتماعی است که اگر اندازه و شمار اعضای یک قبیله از حدی بزرگتر شود، قبیله به چند شاخه‌ی موازی تقسیم و هر یک توسط یکی از پسران رئیس قبلی قبیله رهبری می‌شود. مشابه این قضیه را در منابع تاریخی در مورد قبایل متاخرترِ ترک و مغول بسیار دیده‌ایم و به دلایل جامعه‌شناختی، پذیرفتنی است که الگویی عام در میان کل قبایل کوچگرد بوده باشد. در این حالت، بهترین قبایل ایرانی‌ای که کوچگرد هم باشند و این داستانِ سه پسر فریدون را تولید کنند، قاعدتا سکاها بوده‌اند. نکته‌ی جالب آنکه هرودوت در مورد اسطوره‌ی آفرینش سکاها داستانی را نقل می‌کند[۱۳۰] که بسیار به ماجرای فریدون شباهت دارد.

هرودوت می‌گوید که از دید سکاها، نخستین انسان، مردی بود به نام تارگیتائوس که بنیانگذار قبایل سکا بود. او سه پسر داشت به نام‌های ایپوخائیس، آرپوخائیس و کولاخائیس. او زمین را میان این سه، تقسیم کرد، اما بین سه برادر اختلاف افتاد و قرار شد داوریِ میانشان به نشانه‌های آسمانی واگذار شود. به این ترتیب، سه نشانه‌ی فرهمندی؛ یعنی، گردونه‌ی زرین، تبر و جام از آسمان فرو فرستاده شد و در اختیار کولاخائیس قرار گرفت که کوچک‌ترین پسر و محبوب پدر بود.

داستان مشابه دیگری را در اساطیر کلاسیک یونانی داریم. بر مبنای این داستان‌ها، هراکلس به سرزمین سکاها سفر کرد و در آنجا با زنی جادوگر که بدنی همچون مار داشت درآمیخت. در نتیجه سه فرزند دلاور و سهمگین از او زاده شد که یکی از آن‌ها اسکیتِس ( ) نام گرفت، که اسم یونانیِ سکاهاست.

همچنین این را بر اساس تحلیل کریستن‌سن می‌دانیم که در ادبیات بازمانده از دوران اشکانی، تقسیم زمین در میان سرم و تورج و اِرج از داستان‌های محبوب عامیانه بوده است. از این رو می‌توان پذیرفت که داستان بخش‌شدن زمین بین سه برادر، مضمونی جدیدتر بوده و به همراه قبایل کوچگرد سکا و احتمالا در عصر اشکانی وارد ایران‌زمین شده و به تدریج به داستان فریدون، پیوند خورده است. ناگفته نماند که داستان نوح و سه پسرش که برداشتی دینی و مربوط به عقوبت گناه را حمل می‌کند نیز به این ماجرا شباهت دارد، هر چند فاقد عناصر اصلی داستان؛ یعنی، بخش‌شدن جهان بین سه برادر و اختلاف میان آن‌ها است.

---

[130] هرودوت، کتاب چهارم، بندهای 5-8.

نکته‌ی دیگری که باید در مورد فرزندان فریدون گوشزد کرد، آن است که نام این سه تن در فروردین‌یشت هم آمده است، چنان‌که تحلیل مری‌بویس از فروردین‌یشت نشان می‌دهد، قبایل ایرانی در حدود قرن هشتم پ.م که این متن، تدوین شده است به پنج گروه تقسیم می‌شده‌اند که عبارتند از: اَیریَه، تویریَه، َیریمَه، سانیو و داهَه. در میان این نام‌ها، سه نام نخست، همان ایرج و تور و سلم هستند و احتمالا قبایلی هستند که پیش از بقیه به سبک زندگی یکجانشینانه روی آوردند و به این ترتیب، با زمین ارتباطی مالکانه و کشاورزانه را برقرار نمودند. دو نام دیگر، قاعدتا باید قبایل سکا باشند، چنان‌که دست کم در مورد داهه‌ها در تاریخ پسین اطلاعاتی داریم و می‌دانیم که اشکانیان شاخه‌ای از این قبیله محسوب می‌شدند.

در نهایت، هفتمین نواده‌ی دختری ایرج که منوچهر بود، بالید و برای گرفتن انتقام پدر خویش به حرکت درآمد و با پشتیبانی فریدون بر دو عموی خویش چیره شد و هر دو را کشت. فریدون در شرایطی عمر خویش را به پایان رساند که به خاطر از دست دادن هر سه پسرش غمگین بود و تاج‌وتخت خویش را مدتی پیش به منوچهر، واپسین شاه پیشدادی سپرده بود. خواندمیر، پایان عصر فریدون را به این شکل آورده است که این شاه نامدار در زمان پیری از قدرت کناره گرفت و عمر خود را به عبادت و در عزلت گذراند.

در مورد کشمکش درگیری ایرج با برادرانش و کشته‌شدن وی به دست ایشان در شاهنامه و متون پهلوی توضیح بیشتری وجود ندارد، اما چنان‌که دکتر متینی نشان داده[۱۳۱]، در متنی به نام کوش‌نامه در این باره اطلاعاتی بیشتر است. کوش‌نامه را حکیم ایرانشاه‌بن‌ابی‌الخیر در ده‌هزار بیت سروده[۱۳۲]است و داستانش به کوشِ پیل‌دندان که برادرزاده‌ی ضحاک بوده مربوط می‌شود. در این داستان، کوش همان کسی است که از سوی ضحاک به حکومت چین منسوب می‌شود و در تعقیب و کشتار نوادگان جمشید کوشش بسیار می‌کند. وقتی فریدون زاده‌شد، کوش آن کسی بود که آبتین را به قتل رساند. فریدون در نهایت بر کوش چیره‌شد و او را در کوه دماوند به بند کشید، اما وقتی بومیان سیاهپوست بر مردم مغرب و آفریقا تاختند و دست به قتل و غارت گشودند، فریدون کوش را از بند رهاند و به او سپاهی داد تا سیاهان را سرکوب کند. کوش چنین کرد، اما خود، مصر را تسخیر کرد و بنای سرکشی گذاشت. یکی از سرداران بزرگ فریدون که مردان‌خوره (به معنای «فرهمندیِ مردانه») نام داشت با توطئه‌ی رقیبش که کسی جز قارنِ پهلوان نبود با کوش همراه شده بود و در مصر به وی پیوست. فریدون که در ستارگان دیده بود که کوش، 180 سال بر مصر فرمان خواهد راند از سلطنت کناره گرفت و زمین را میان سه پسرش تقسیم کرد. آنگاه پس از سرآمدن این دوران، سلم را روانه‌ی نبرد با کوش کرد.

---

[131] متی‌نی، 1370.

[132] ای‌رانشاه، 1377.

سلم با یاری شاه صقلاب (روسیه)، قارن، قباد و شاپور نستوه به نبرد کوش رفت که از پشتیبانی شاه قیروان و پهلوانی به نام شماخ نیز بهره‌مند شده بود. نبرد میان این دو مدتی به طول انجامید تا آنکه ایرج از برادران، خراج خواست و تور که از این موضوع خشمگین شده بود با سلم توطئه کرد و هر دو با کوش ساختند تا بنیاد ایرج و فریدون را براندازند. در نهایت در شرایطی که قارن در نبرد، زخمی شده بود و ایرج، بی‌پناه بود، او را کشتند و جهان را بین خود تقسیم کردند. در این روایت، ریزه‌کاری‌های کشمکش میان ایرج و برادران و دلیل شورش ایشان، به خوبی در حاشیه‌ی داستان اصلی که زندگی کوش است، شرح داده شده است. در نهایت، در این ماجرا منوچهر با کمک قارن قیام کرد و کوش را به قتل رساند.

4. شخصیت فریدون به خاطر ارتباط ویژه‌اش با عنصر انتقام، در میان شاه–پهلوانان، شاخص است. او کسی است که انتقام نیای بزرگش و پدرش و پرورنده‌اش را از ضحاک می‌گیرد و از نواده‌اش که انتقامی مشابه را از عموهایش می‌کشید، پشتیبانی می‌کند. پیوند او با عناصر چوپانی و رمه‌دارانه هم، چنان‌که گفتیم نیرومند است. به همین شکل باید از خصلتِ جادوگرانه و درمانگرانه‌ی وی نیز یاد کرد. فریدون در رفتاری که با پائوروی قایقران کرد و تغییر شکل یافتنش به صورت یک اژدها، نشان داد که جادوگری چیره‌دست است. در اوستا، به توانایی وی در پزشکی نیز اشاره شده است. فرگرد بیستم وندیداد، با این جمله‌ها آغاز می‌شود:

«زرتشت از اهورامزدا پرسید: ای اهورامزدا، ای سپندترین مینو، ای دادار جهان استومند، ای اَشَون، چه کسی بود نخستین پزشک خردمند، فرخنده، توانگر، فرهمند، رویین‌تن و پیشداد؟ چه کسی بود که بیماری را به بیماری بازگرداند؟ چه کسی بود که مرگ را به مرگ بازگرداند؟ چه کسی بود که نخستین‌بار نوک دشنه و آتش تب را از تن مردمان دور راند؟

اهورامزدا پاسخ داد: ثریته بود آن نخستین پزشک خردمند، فرخنده، توانگر، فرهمند، رویین‌تن و پیشداد که بیماری را به بیماری بازگرداند، که مرگ را به مرگ بازگرداند، که نخستین‌بار نوک دشنه و آتش تب را از تن مردمان دور راند.[۱۳۳]»

ارتباط فریدون با دانش پزشکی تا حدودی به پیوند خاص او با ایزدِ هوم بازمی‌گردد که در میان ایرانیان کهن، نماد جاودانگی روح دانسته می‌شد. هوم که در متون سانسکریت به شکل سومَه ثبت شده، ایزدی گیاهی و بسیار کهن است که با آیین‌های مشابه در میان ایرانیان و هندیان ستوده می‌شد و بنابراین از خدایان دیرینه‌ی آریایی است که پیش از جدایی این دو قوم در میانشان ریشه داشته است. هوم را امروز با شاهدانه یا گیاهی مشابه، یکسان گرفته‌اند؛ هر چند ماهیت دقیق آن به درستی روشن نیست. تنها می‌دانیم که گاهی توهم‌زا و نیروبخش بوده و کاهنان، عصاره‌اش را در آیین‌هایی صاف کرده و می-

---

[133] وندی‌داد، فرگرد 20، بند 1و 2.

نوشیدند و به این ترتیب، در قدرتِ او سهیم می‌شدند. در ریگ‌ودا سومه نوشابه‌ی خدایان است و همان عاملی است که جاودانگی را در ایشان به وجود می‌آورد. در اوستا نیز صفتِ هوم «دوردارنده‌ی مرگ» است[۱۳۴].

گفتیم که آبتین، پدر فریدون، یکی از سه تیماردارِ نخستینِ هوم بود و به پاداش این کارش فرزندی دلاور چون فریدون به دست آورد[۱۳۵]. در ریگ‌ودا، کنش عمل‌آوردنِ عصاره‌ی سومه به طور خاص به تریته منسوب شده است[۱۳۶]. ناگفته نماند که نام کامل فریدون در ریگ‌ودا «تریته آپتیه» است که «سومین فرزند آب‌ها» معنا می‌دهد. بخش دوم نام او؛ یعنی، آپتیه همان است که در اساطیر ایرانی به شکلی جداگانه تشخص یافته و به صورت آبتین به عنوان پدر فریدون معرفی شده است. بنابراین، آبتینِ یسنا در شکلِ کهن‌ترِ خود به فریدون اشاره می‌کرده است.

هوم، گذشته از ارتباطش با جاودانگی و دفع مرگ و بیماری، با نظام طبقاتی جامعه نیز پیوند دارد، چراکه در هوم‌یشت چنین آمده که هر کس از قربانی‌های ویژه‌ی هوم بدزدد «در خانه‌اش آتُربان (موبد) و ارتشتار و برزیگر زاده نشود. در خانه‌اش دَهاک (نفرین‌شده/داغ‌خورده) و مورَکَه (کندذهن/تنبل) و وَرشَن (دزد/گناهکار) زاده‌شود.[۱۳۷]»

به این ترتیب، ارتباط فریدون با نظم طبقاتی از مجرای ایزد هوم انجام می‌پذیرد و از یاد نبریم که جمشید نیز که موسس این نظم است، فرزندپرورنده‌ی دیگرِ هوم محسوب می‌شود و خود از نیایشگران اوست.

ارتباط فریدون با فنون پزشکی و نظم بخشیِ دوباره به گیتی –که احیای نظم طبقاتی نمونه‌ای از آن است– در اساطیر دوران اسلامی در قالب جادوگری یا کهانت فهمیده شده است. گویا این عنصرِ جادوگرانه در دوران پیش از اسلام هم وجود داشته باشد، چنان‌که در دینکرت، چنین آمده[۱۳۸] که فریدون، هنگام نبرد با دیوهای مازنی، دو بار به شدت از سوراخ‌های بینی‌اش به دیوها دمید و یک‌بار بادی بسیار سرد و بار دیگر بادی بسیار گرم برخاست که با خاک پای گاو پرمایه درآمیخته بود و دیوان را از میان برد.

در شاهنامه بارها به جادوگریِ فریدون اشاره شده است:

فریدون پردانش و پر فسون　　　همین را روانش نبد رهنمون

و

مکن گر تو را من پدر مادرم　　　ز تخم فریدون افسونگرم

---

134 مثلا در: هوم‌ی‌شت، 9، بند 2.

135 ی‌سنا، 9، بند 7 و 8.

136 ری‌گ‌ودا، سرود 66 (در ستای‌ش سوماپومانه)، بند 3.

137 هوم‌ی‌شت، 11، 4-6.

138 دی‌نکرت، کتاب 9، بخش 21، بندهای 21 و 22.

همچنین در فرجام نبرد فریدون چنین آمده که ضحاک به ارنواز و شهرناز، جادوگری را آموخته بود و این‌که فریدون پس از وصلت با ایشان، آنان را از جادوی ضحاک پاکیزه کرد. ضحاک، خود نمادی از قدرت‌های جادویی تاریک و ظلمانی بود و بنابراین ارتباط این دو با ارنواز و شهرناز را می‌توان به تقابل دو شیوه از جادوگری ترجمه کرد. ضحاک که از قدرت جادویی خود برای برهم‌زدن نظم طبیعت و ایجاد رنج استفاده می‌کرد، نماینده‌ی جادوی سیاه است و فریدون که از همین نیرو برای شفاگری و بازگرداندن نیکبختی به مردمان سود جست، موسس جادوی سپید است. ارنواز و شهرناز در واقع گرانیگاه‌هایی هستند که این دو نیروی جادویی با هم در آنجا تلاقی می‌کنند و البته این فریدون است که در نهایت بر ضحاک چیره می‌شود.

طلسمی که ضحاک سازیده‌بود — سرش به آسمان برفرازیده بود

فریدون ز بالا فرود آورید — که آن جز به نام جهاندار دید

وزان جادوان کاندر ایوان بدند — همه نامور نره‌دیوان بدند

سرانشان به گرز گران کرد پست — نشست از برگاه جادوپرست

نهاد از بر تخت ضحاک پای — کلاه کئی جست و بگرفت جای

برون آورید از شبستان اوی — بتان سیه‌موی و خورشیدروی

بفرمود شستن سرانشان نخست — روانشان از آن تیرگی‌ها بشست

ره داور پاک بنمودشان — ز آلودگی پس بپالودشان

که پرورده‌ی بت‌پرستان بدند — سراسیمه برسان مستان بدند[۱۳۹]

بیرونی، هنگامی که داستان فریدون را نقل می‌کند، به او لقبِ موبد می‌دهد و بنابراین وی را از طایفه‌ی مغان محسوب می‌کند که به داشتن توانایی‌های جادویی شهرت داشتند و اصولا واژه‌ی جادو در زبان‌های اروپایی (magic/ magique) از نامشان مشتق شده است. حمزه‌بن‌حسن او را بنیانگذار فن جادوگری می‌داند. در دساتیر او را پیامبری دانسته‌اند که کتابی به اسم «نامه‌ی شت وخشور فریدون» هم داشته است.

سهروردی نیز که برای فریدون در نظام اشراقی خویش اعتباری بسیار قایل است، او را «خداوند نیرنگ» می‌داند و نیرنگ، چنان‌که می‌دانیم در زبان فارسی باستان به معنای «دعا» و «وردِ شفابخش» بوده است. سهروردی در کتاب فهلوّیین چنین آورده که فریدون، صاحب انوار سلوک؛ یعنی، فره ایزدی بوده است و کسی بوده که از نور طامس خبر می‌داده و در نورالانوار غرقه بوده است.

---

[139] شاهنامه، داستان ضحاک، 306-314.

پیوند فریدون با پزشکی نیز در بیشتر این متن‌ها آشکار و جادوی او از رده‌ی جادوی سپید و فنون درمانگری دانسته شده است. حتی امروز نیز در هندوستان، طلسمی به نام «افسون شاه‌فریدون» وجود دارد که از آن برای درمان بیماری‌ها استفاده می‌شود و گروه بزرگی از مردم به آن اعتقاد کامل دارند.

3. اگر بخواهیم زندگینامه‌ی فریدون را خلاصه کنیم به این چارچوب می‌رسیم:

آبتین، پدر فریدون، کاهن هوم بود که به پاداش احیای آیین، او صاحب چنین فرزندی شد.

ضحاک با رویایی، از زاده‌شدنِ فریدون خبردار شد.

سربازان او برای کشتن فریدون گسیل شدند، اما به او دست نیافتند و پدرش را کشتند.

فریدون تا سه‌سالگی در کوهستان‌ها نزد گاو پرمایه ماند.

آنگاه سربازان ضحاک پرمایه را کشتند و فریدون تا 16سالگی نزد موبدی گوشه‌گیر در البرز بالید.

فریدون از مادرش در مورد تبارش پرسید.

فریدون، بر ضد ضحاک خروج کرد و از پشتیبانی کاوه برخوردار شد.

فریدون، پائوروی قایقران را به هوا پرتاب کرد که به یاری آناهیتا نجات یافت.

فریدون از توطئه‌ی دو برادرش جان سالم به در برد.

فریدون، نزد آناهیتا، وای، اَشی و درواسپ برای چیرگی بر ضحاک قربانی کرد.

فریدون، ضحاک را شکست داد و با ارنواز و شهرناز ازدواج کرد.

فریدون، ضحاک را دستگیر کرد و در دماوند به بندش کشید.

فریدون، جشن مهرگان را بنیان نهاد.

فریدون، نظم طبقاتی را بار دیگر برقرار کرد و عدل‌وداد را در زمین گستراند.

فریدون، پسرانش را برای ازدواج با دختران شاه یمن به آن سامان گسیل کرد.

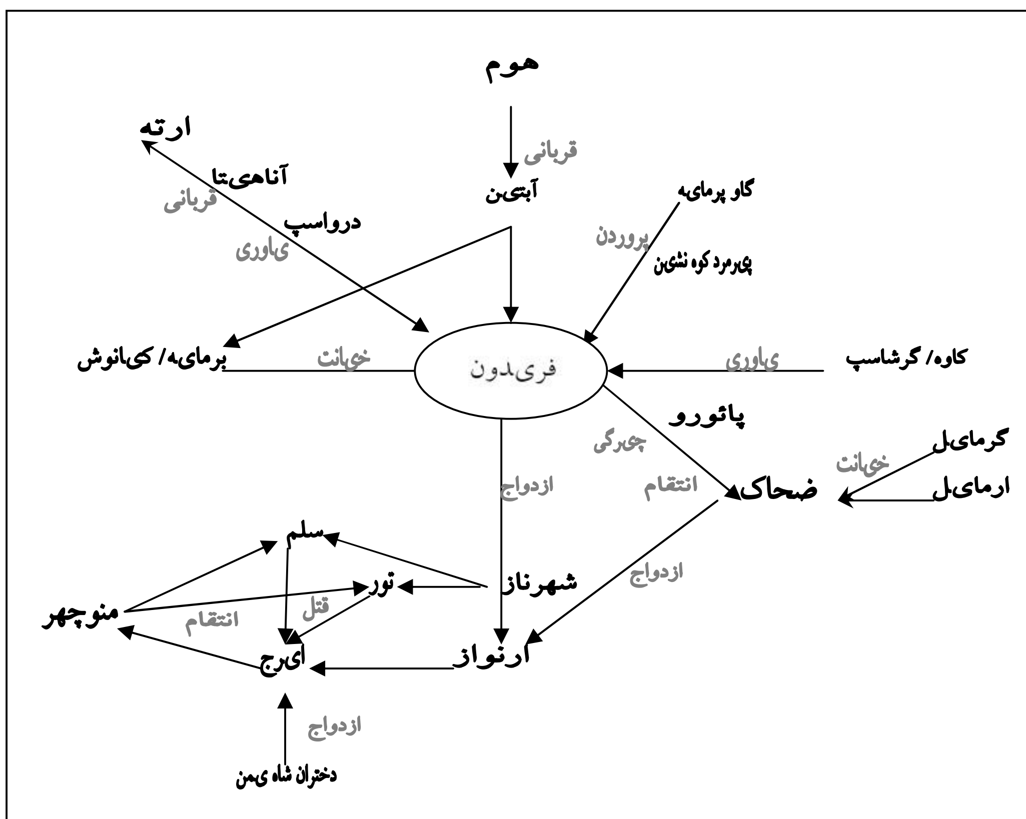
فریدون در قالب اژدهایی بر سر راه پسرانش کمین کرد و توانایی‌های ایشان را سنجید.

فریدون، زمین را میان سلم و تور و ایرج تقسیم کرد.

پس از کشته‌شدنِ ایرج، فریدون از منوچهر برای ستاندن انتقام وی هواداری کرد.

در پایان عمر، فریدون از تاج‌وتخت کناره گرفت.

بر این مبنا، ارتباط فریدون با سایر شخصیت‌ها را می‌توان به این شکل خلاصه کرد:



هسته‌ی مفهومی داستان فریدون از این جم‌ها تشکیل یافته است:

جاویدان/میرا: فریدون از آغاز تولد زیر سایه‌ی تهدید مرگ زندگی می‌کند و فقط زمانی از این تهدید آسوده می‌شود که ضحاک را -که خود موجودی نامیراست- مغلوب می‌کند و به بند می‌کشد. در مینوی خرد اشاره‌ی مبهمی وجود دارد دال بر اینکه او خود یکی از پادشاهانی است که در ابتدای کار توسط اهورامزدا همچون موجودی نامیرا خلق می‌شود، اما سپس به دلیل گناهی که مرتکب می‌شود، همچون جمشید این موهبت را از دست می‌دهد[۱۴۰].

داد/بیداد: مهم‌ترین تمایز میان فریدون و ضحاک آن است که یکی دادگر و دیگری بیدادگر است. شورش کاوه به دنبال اصرار ضحاک در دادگر شمردن خویش آغاز می‌شود و فریدون کسی است که به‌محض به دست گرفتن قدرت، بیدادگری‌های ضحاک را با دادگستری جبران می‌کند. با این وجود، خود مرتکب گناهی می‌شود که ماهیتش به روشنی در متونِ بازمانده، مشخص نیست، اما وست معتقد است که او با واگذارکردن بخشِ بهترِ قلمروش به ایرج و برتر شمردن او در میان برادرانش، به نوعی با تبعیض و گناهِ بی‌عدالتی درگیر می‌شود[۱۴۱].

---

[140] مینوی خرد، 8، 27و 28.

[141] West, 1987, pp:35.

بیماری/درمان: چنان‌که گذشت، یکی از خصوصیات فریدون آن است که با هوم و درمانگری پیوند دارد. او اهل خانه‌ی ضحاک و به‌ویژه ارنواز و شهرناز را که به بیماری جادو آلوده شده بودند، با غسل‌دادن درمان می‌کند و افسون‌ها و دعاهای درمانی زیادی به نامش وجود دارد. در عین حال، او نابودکننده‌ی ضحاک است که یکی از آفریده‌های اهریمن بود و همچون مرضی جهان را آلوده بود. در ریگ‌ودا، تریته پزشکی است که با کشتنِ مار، بیماری‌های ناشی از گزیدگی او را درمان می‌کند.

جادوی سپید/جادوی سیاه: چنان‌که گفتیم، فریدون نماینده‌ی جادوی سپیدِ درمانگرانه است که بر جادوی سیاهِ رنج‌آور چیره می‌شود.

خیانت/انتقام: فریدون، نخستین شاهی است که با خیانت به شکلی منظم سروکار دارد. کسانی که به او در نبرد با ضحاک یاری می‌رسانند، یکی گرشاسپ است که ابتدا سردارِ ضحاک بوده است و به او خیانت می‌کند و دو آشپز که به ارباب خود خیانت کرده و قوم کرد را از گزند مارهای او می‌رهانند. وقتی گام در راه نبرد با او می‌گذارد، برادرانش به او خیانت می‌کنند و قصد جان او را دارند. پس از آن هم ضحاک را در شرایطی دستگیر می‌کند که به خاطر دیدنِ خیانتِ زنانش به او و پیوستنشان به فریدون، خشمگین است. در نهایت، پسرِ محبوبش با خیانت برادرانش سلم و تور کشته می‌شود. موازی با این مفهوم، انتقام نیز در سراسر داستان فریدون برجستگی دارد. او به انتقام جمشید و آبتین ضحاک را شکست می‌دهد و منوچهر به انتقام ایرج، عموهایش را می‌کشد.

وصلت/گسست: ارتباط فریدون با زنان، مسئله‌زاست و این نخستین شاهی است که در شاهنامه چنین وضعیتی دارد. او خواستار وصلت با دو دختر جمشید است که در حرمسرای ضحاک زندانی شده‌اند. برای این منظور، قربانی می‌کند و در نهایت، نخستین نشانه‌ی پیروزی او بر ضحاک آن است که به حرمسرایش دست می‌یابد و این دو را از جادوی او می‌رهاند. ضحاک، هنگامی که برای تصاحب مجدد حرمسرایش بازمی‌گردد دستگیر می‌شود و اختلاف میان فرزندان او از جایی شروع می‌شود که ایرج از ارنواز و سلم و تور از شهرناز زاده می‌شوند و چون برادرِ تنی هستند، با هم توطئه می‌کنند. کیفیت ازدواج پسرانش نیز دغدغه‌زاست و با سفری پرمخاطره و گذشتن از مراحلی دشوار –حل معما و رویارویی با اژدها– همراه است. وصلت با زنان یا گسستن از ایشان در داستان فریدون امری تنش‌زاست که نقشی برجسته ایفا می‌کند.

آمیزش مشروع/نامشروع: به همین ترتیب، تابوهای آمیزش بر روابط فریدون و فرزندانش سیطره دارد. فریدون، خود، کسی است که زنان کسی دیگر را –که البته در دستش اسیر بودند– از حرمسرای وی می‌رباید و پسرانش نیز با شاه‌دُختانی ازدواج می‌کنند که پدرشان رغبتی به این وصلت ندارد.

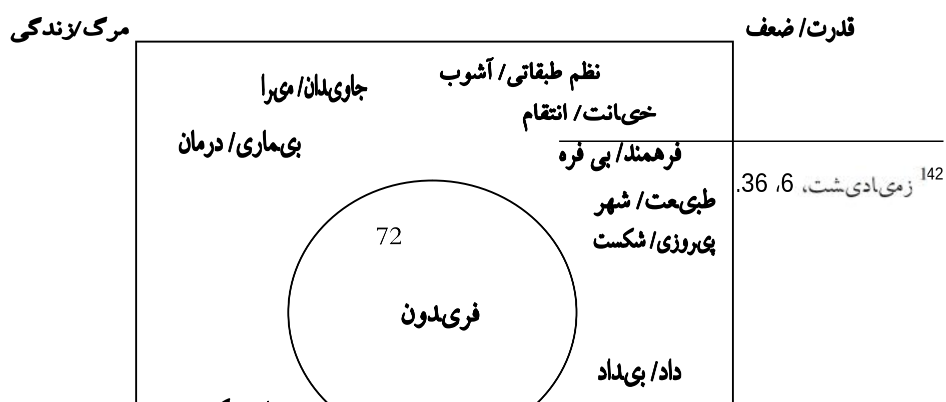
نظم اجتماعی/آشوب: فریدون، نمونه‌ای کامل از پادشاهان بنیانگذار و منقرض‌کننده است. او به دوران تاریک ضحاک پایان می‌دهد و عصری نو را آغاز می‌کند که مهم‌ترین ویژگی‌اش تفکیک ایران و توران و روم از یکدیگر است و کشمکش‌های بی‌پایان این سه. داستان فریدون در زمینه‌ای از آشوب اجتماعی آغاز می‌شود که ضحاک، مسبب آن است و در شرایطی پایان می‌یابد که نظم طبقاتی و چارچوب قواعد اجتماعی توسط او ترمیم شده است. فریدون در واقع با نابودکردنِ ضحاک و میان‌پرده‌ی هولناکش، کنش نظم‌دهنده‌ی جمشید را از نو تکرار می‌کند.

فرهمندی/بی‌فرهی: فریدون، به‌روشنی یکی از دارندگان فره ایزدی دانسته شده است. در اوستا به صراحت عنوان شده است که یکی از بهره‌های سه‌گانه‌ی فره که از جمشید جدا شد به فریدون، پسر آبتین، پیوست و در همان جا او را پس از زرتشت، پیروزمندترینِ مردمان دانسته‌اند[۱۴۲]. با این وجود، نبردی که میان پسرانش در می‌گیرد و کشته‌شدن هر سه‌ی ایشان و آغاز دورانی که با نبردهای ایران و توران همراه است، عصر او را نیز با تاریکی همراه می‌سازد؛ به همان شکلی که دوران زرین جمشید با ظلمت حکومت ضحاک پایان گرفت، نظم و صلح فریدونی نیز با کشمکش میان پسرانش و شعله‌ورشدنِ آتش نبرد در میان ایرانیان و تورانیان ختم می‌شود. از این رو، فریدون را نیز می‌توان شاهی دانست که در پایان عمر، نوعی سقوط را تجربه می‌کند. سقوطی که در متون پهلوی به گناهش در زمان پیری منسوب شده است.

پیروزی/شکست: در داستان فریدون نیز مانند جمشید، چیرگی بر دشمنان یا شکست‌خوردن از ایشان مضمونی مرکزی است.

طبیعت/شهر: فریدون به عنوان کودکی که در جنگل و کوهستان بزرگ شده است همواره ارتباط ویژه‌ی خود را با طبیعت حفظ می‌کند. او در نهایت، ضحاک را در کوه دماوند به بند می‌کشد و با توانایی جادویی خویش بر نیروهای طبیعی –مانند رودخانه– چیره می‌شود. با این وجود، فریدون، شاهی شهرنشین است و هویت خویش را پس از کشتن ضحاک به عنوان پادشاهی سازنده به دست می‌آورد. او ضحاک را در نهایت، در کوه به بند کشید، اما او را در کاخ خودش و در محیطی متمدن اسیر کرد.

بر این مبنا، روابط فریدون با جم‌های محوریِ داستانش را نیز می‌توان به این شکل نمایش داد:



[142] زمیادیشت، 6، 36.

سخن چهارم: کیکاووس

1. کیکاووس، نامدارترین شخصیت از میان شاهان کیانی است و داستان زندگی‌اش بیش از دیگران با روایت‌های عامیانه و قصه‌های مردمی درآمیخته است. نامش در اوستا به صورت اوسَذَن یا اوسَن ثبت شده که به همراه لقبِ شاهانه‌ی کَوی، به کَوی-اوسن تبدیل شده و در فارسی دری به کاووس تغییر شکل داده است. این نام را اقوام سامی نیز وامگیری کرده‌اند و نام‌های قابوس و قاووس و کاوس همه از نام او مشتق شده‌اند. در روایت‌های اساطیری ایرانی، پیشوند کی در نام او، به‌تدریج همچون بخشی از نام در نظر گرفته شده و به همین دلیل هم نام کیکاووس پدید آمده است که در واقع دو بار لقب کی را در خود دارد.

درباره‌ی معنای نام کاووس، دو تفسیر وجود دارد. بارتولومه، اوسن و اوسذن را در زبان اوستایی به چشمه‌سار ترجمه کرده است و به این ترتیب، کوی-اوسن، سرورِ چشمه‌سارها معنا می‌دهد. بعد از او یوستی تفسیری نو به دست داده و بخش دوم نام این شاه را از ریشه‌ی "اوس" به معنای آرزو و خواست مشتق دانسته و به این ترتیب، کی‌اوسن را شاهِ با اراده و دارنده‌ی خواست نیرومند ترجمه کرده است. اشپیگل نیز همین تفسیر را پذیرفته است و ما نیز در اینجا همین روایت را قبول می‌کنیم، چون گذشته از قوتِ زبانشناختیِ بیشتر، با ساختار اسطوره‌ی کیکاووس هم بیشتر همخوانی دارد.

کیکاووس به روایت دینکرت، شاهی نامدار بوده و نخستین نسک از اوستای گمشده‌ی عصر ساسانیان -سوتکر نسک- به شرح ماجراهای زندگی او اختصاص داشته است. او فرزند بزرگ‌ترِ کی‌اپیوَه است که خود یکی از شاهان گمنام کیانی است. او را دارای سه برادر دانسته‌اند و در میان فرزندانش دو پهلوانِ نامدار وجود دارند که یکی از آن‌ها بُرزَفَری -به معنای دارنده‌ی فره بلندمرتبه- و دیگری سیاورشن است. در اوستا، سیاورشن، شاهی مستقل است و خود لقب کی دارد، اما در شاهنامه این دو در قالب فریبرز و سیاوش ثبت شده‌اند و هر دو فرزند کیکاووس هستند و هیچ یک به سلطنت نمی‌رسند.

کیکاووس از نخستین شاهانی است که سابقه‌اش به پس از دوشاخه‌شدن اقوام آریایی و جدایی هندیان از ایرانیان بازمی‌گردد. روایت‌های مربوط به او کاملا ایرانی هستند و هر چند عناصری از آن به ریگ‌ودا نیز راه یافته است، اما آن را می‌توان ناشی از وامگیری دانست نه ریشه‌ی مشترک. به هر صورت، نام او در ریگ‌ودا به صورت «اوساناس کاویا» ذکر شده و این در میان شاهان کیانی، استثنایی برجسته است، چراکه در کل، پیشدادیان به عصر در هم آمیختگی ایرانیان و هندیان و کیانیان، به دورانِ جداشدنِ این دو از هم مربوط می‌شوند و نام هیچ شاه کیانی دیگری نیست که در وداها نقل شده باشد.

2. در اوستا که کهن‌ترین متنِ دربردارنده‌ی داستان کیکاووس است، چند نکته در مورد او نقل شده است. نخست آنکه کیکاووس، شاهی بسیار فرهمند و نیرومند بود. او نخستین کسی بود که بر هفت کشور چیره بود و برای نخستین‌بار، این عبارتِ «شاهِ هفت‌کشور» را به طور منظم در مورد او به کار برده‌اند. البته منظور از هفت کشور، عبارت است از ایران‌زمین – سرزمین بهشت‌آسای خونیرس– که در میانه قرار دارد و 6 سرزمین دیگر که گرداگرد آن قرار دارد. به این ترتیب، کیکاووس شاهی بوده که مانند فریدون و جمشید بر تمام گیتی فرمانروایی داشته است. کیکاووس برای دستیابی به این قدرت، بر فراز کوه اِرزیفیَه برای آناهیتا قربانی گذارد و از او خواست تا بر تمام کشورها و سرزمین‌ها و همه‌ی دیوان و پریان و آدمیان مسلط شود و ایزدبانوی آب‌ها نیز این خواسته‌ی او را برآورده کرد[۱۴۳]. مراسم قربانی کیکاووس دقیقا با آنچه که در مورد جمشید و فریدون دیدیم برابر است. او نیز 100 اسب و 1000 گاو و 10هزار گوسفند را قربانی کرد و با همان واژگانی که جمشید نیاز خود را طلب کرده بود، از ایزدبانو تقاضای قدرت نمود.

کیکاووس، پادشاهی پرجلال و جبروت است و به ویژه به خاطر ساختن هفت کاخ بر فراز کوه البرز شهرت دارد. کاخ‌های هفت‌گانه‌ی او جنس‌هایی مختلف داشتند؛ یکی از زر، دو تا از سیم، دو تا از بلور و دو تا از پولاد ساخته شده بودد. به روایت منقول از سوتکرنسک، این کاخ‌ها ویژگی عجیبی داشت و آن هم اینکه اگر پیرمرد یا پیرزنی رو به مرگ را از یکی از درهای آن وارد می‌کردند و در آن می‌گرداندند و از دری دیگر خارج می‌نمودند، پیری و مرض از بدن آن شخص دور می-شد و به جوانی پانزده‌ساله تبدیل می‌شد. ساختن این دژها تنها فعالیت سازنده‌ی این شاه نبود، چون بنیان‌نهادن آبادی‌های دیگری از جمله شهر سمرقند را نیز به کیکاووس نسبت داده‌اند[۱۴۴].

در عین حال، کیکاووس، شاهی فرهمند نیز بود و سهمی از فره جمشید به او رسیده بود. در زمیادیشت از سرنوشت سومین بهره از فره جمشیدی سخن رفته است که بر خلاف دو بهره‌ی دیگر –که به فریدون و گرشاسپ پیوستند– سرنوشت ساده‌ای نیافت و ایزد آذر و آژیدهاک، هر دو برای گرفتن آن خیز برداشتند، اما به‌ظاهر، هر دو هم‌زور بودند و هر گاه یکی از آن‌ها برای گرفتن فره، دست پیش می‌برد، دیگری او را به مرگ تهدید می‌کرد. در نتیجه هر دو از دسترسی به فره بازماندند تا آنکه ایزد اپام‌نپات که همان آبان است و بر آب‌ها حکومت دارد، فره را گرفت و در دل خود پنهان کرد. پس از آن، افراسیاب تورانی با تمام زورمندی خویش لباس از تن درآورد و به درون دریای فراخکرت که گرداگرد کل زمین‌ها را فراگرفته بود، جست تا فره را به چنگ آورد، اما هر سه باری که در این راه کوشید، ناکام ماند و به‌ناچار، زبان به دشنام

[143] آبان‌ی‌شت، 12، 45-47.

[144] متون پهلوی، شهرستان‌های ای‌ران، 2.

گشود[145]. در نهایت، فره در نی‌های کنار دریاچه‌ی کیسانیه حلول کرد و چون گاوی مقدس از آن خورد، به شیر آن گاو منتقل شد و به بدن دختری به نام فرانک وارد شد. این فرانک، پدری داشت که گاو را به سودای آنکه فره به خاندانش منتقل شود به چریدن در کنار دریاچه واداشته بود و انتظار داشت یکی از سه پسرش که از شیر گاو می‌خوردند، صاحب فره شوند، اما وقتی دریافت دخترش فره را تصاحب کرده است کوشید تا با او درآمیزد تا فرزندی از پشت خودش با فره کیانی داشته باشد، اما فرانک از او گریخت و به این ترتیب، فره از فرانک به فرزندش از کیقباد منتقل شد و فرهمندی دودمان پیشدادیان، بار دیگر در دودمان کیانیان تداوم یافت. در اوستا به نام کیقباد، کی‌اپیوه و کیکاووس اشاره شده است و ایشان به همراه سایر کیانیان، صاحب فره ایزدی و از این رو، زورمند و چالاک و پرهیزگار دانسته شده‌اند[146].

به این ترتیب، کیکاووس وارث بخشی از فره جمشیدی بود. زورمندی و اقتدارش به قدری بود که در رساله‌ی «آفرین پیغامبر زرتشت»، پیامبر ایرانی را در شرایطی تصویر کرده‌اند که برای گشتاسپ، اقتدار و زورمندی‌ای همچون کاووس آرزو می‌کند[147]. شاید از این روست که در مینوی خرد، او را نیز به همراه جمشید و فریدون، صاحب موهبت نامیرایی دانسته‌اند و البته او نیز همچون دو پیشگام خویش، این نعمت را از دست داد[148].

در شاهنامه، کیکاووس یکی از مهم‌ترین شاهان است. بخش عمده‌ی حوادث عصر پهلوانی در زمان او صورت می‌پذیرد و هفت‌خوان رستم، نبرد رستم و سهراب و ماجرای سیاوش همه به دوران حکومت وی مربوط می‌شود. دوران سلطنت این شاه در شاهنامه از تمام شاهان دیگر طولانی‌تر روایت شده و نشانگر آن است که در زمان فردوسی ماجراهای زیادی به او منسوب بوده است. شاید یک دلیل این محبوبیتِ کیکاووس، خصلت‌های انسانی وی باشد که در بسیاری از موارد با ضعف‌های بشری پهلو می‌زند. کیکاووس فرهمندی و زورمندی و دلاوری آشکاری دارد و دادگر و سازنده است و از مجرای کاخِ معجزه‌آسایش با درمان‌کردن مرگ و پیری نیز پیوند خورده است، ولی با این وجود، مردی ماجراجو و نه چندان خردمند می‌نماید. فردوسی به طور مفصل به شرح ماجراهای او پرداخته و تصویری رنگین از او به دست داده است. تصویر مردی جاه‌طلب و ماجراجو که معمولا به پیامدهای رفتار خود توجهی ندارد و به‌سادگی خود را به خطر می‌افکند.

در شاهنامه، داستان کاووس با خوانده‌شدن سرودی آغاز می‌شود. این سرود را رامشگری از دختران مازندرانی در مجلس بزمِ کیکاووس می‌خواند و با بیت‌هایی مشهور، سرزمین خویش را یاد می‌کند:

که مازندران شهر ما یاد باد   همیشه بر و بومش آباد باد.

---

[145] زمی‌ادی‌شت، 7و 8، 45-55.

[146] زمی‌ادی‌شت، 10، 71 و 72.

[147] آفری‌ن پی‌غامبر زرتشت، بند دوم.

[148] می‌نوی خرد، 8، 27 و 28.

کیکاووس با شنیدن وصف این سرزمین و دانستن اینکه آن قلمرو زیر فرمان خودش نیست، عزم فتح آن سامان را می‌کند و به سخنان زال و سایر پهلوانان توجهی نمی‌کند. در نهایت، لشکرکشی کیکاووس در مازندران با فاجعه‌ای پایان می‌یابد و دیو سپید و یارانش، ایرانیان را کور کرده و در زندانی به بند می‌کشند. پس از آن، رستم به صحنه وارد می‌شود و این نخستین حضور ابرپهلوانی است که کل شاهنامه را تحت تاثیر قرار داده است. هفت‌خوان رستم در واقع تلاشی است برای رهاندن کاووس از بند که با موفقیت انجام می‌پذیرد. کیکاووس که به این ترتیب، نجات یافته بود، پس از نبردهایی انتقام‌جویانه مازندران را فتح کرد.

این نکته که فردوسی، ورود قهرمان بزرگش رستم را در ابتدای حمله‌ی کیکاووس و دیوان مازندرانی قرار داده است، بی دلیل هم نیست. گویا در اساطیر کهن ایرانی، این نبرد اهمیتی بسیار داشته و به‌تدریج، داستان‌های مربوط به آن از یاد رفته است. نبرد کیکاووس با دشمنانش چندان مهم بوده که در زند بهمن‌یسن، یکی از سه نبرد بزرگ تاریخ جهان، جنگ کیکاووس با دیوان دانسته شده و چنین آمده است که در این نبرد، امشاسپندان از این شاه کیانی پشتیبانی می‌کرده‌اند. این نبرد در کنار جنگ‌هایی آشکارا مذهبی، مانند نبرد زرتشت با ارجاسپ تورانی و نبرد سوشیانس در آخر زمان گنجانده شده است[۱۴۹].

کیکاووس که مازندران را با این کشمکش‌ها فتح کرده بود، بار دیگر با شنیدن وصف دختر شاه هاماوران در یمن که همان سودابه باشد، تصمیم گرفت به آنجا لشکر بکشد. پس به آن سو رفت تا دختر را به‌زور از پدرش خواستگاری کند، اما پدر دختر با نیرنگی او را اسیر کرد. بار دیگر، این رستم بود که شاه را از بند رهاند و بر پهلوانان یمن و هم‌پیمانانشان چیره شد. کیکاووس بعد از این ماجراجویی‌ها، باز آرام نگرفت و این‌بار با گردونه‌ای که با عقاب‌ها کشیده می‌شد به آسمان پرواز - کرد، اما سرنگون شد و نزدیک بود خود را به کشتن دهد.

پس از فروافتادن از آسمان، کیکاووس کم‌کم آرام گرفت. نبردهای گاه‌وبیگاه با تورانیان را به پهلوانان بزرگش سپرد و خود، تا حدودی از عرصه‌ی کشمکش‌ها دور ماند تا آنکه فرزندش سیاوش که به خاطر تندخویی او و خیانت زنش سودابه به توران گریخته بود، به دست افراسیاب کشته شد. در این هنگام، رهبری رسمی نبردهای کین‌خواهی را بر عهده گرفت، هر چند سازمان‌دهنده‌ی اصلی این جنگ‌ها، پدرخوانده‌ی سیاوش؛ یعنی، رستم بود. وقتی گیو، کیخسرو را از توران به ایران آورد و بین او و عمویش فریبرز بر سر تاج‌وتخت کشمکش درگرفت، کاووس همچون زمانی که سیاوش مورد اتهام واقع شده بود به برگزاری آیین ور فرمان داد. کیخسرو کسی بود که از این آزمون سربلند بیرون آمد و درنتیجه کیکاووس، تاج‌وتخت خویش را به او سپرد و خود از سلطنت کناره گرفت.

---

[149] زند بهمن یسن، 6، 7-10.

2. از ورای داستان‌های کیکاووس، تصویری به‌نسبت دقیق از شخصیت او ترسیم می‌شود. ماجراجویی‌های او همواره نزدیک است با نوعی شکست پایان یابد، اما با یاری رستم پیروزمندانه ختم می‌شود. کیکاووس، خود، مردی دلاور و شجاع است که بی‌باکی‌اش با بی‌خردی تنه می‌زند. گودرز و پیران و رستم، بارها در شاهنامه او را برای تندخویی و ناسنجیده رفتارکردن، سرزنش می‌کنند و حق هم دارند، چراکه مثلا وقتی خطر سهراب، ایران‌زمین را تهدید می‌کند و گیو را برای احضار رستم می‌فرستد، رستم چهار روز، دیر به دربار می‌رسد و شاه که از این دیرکردنش آزرده شده است او را از خود می‌راند و خیره‌سرانه فرمان می‌دهد که او را به دار بزنند؛ فرمانی که البته از سر خشم صادر شده است و قرار نیست اجرا شود. با این وجود، چنین حرفی به روشنی برای کسی که بارها جان وی را در شرایط دشوار نجات داده سنگین است. گویا خودش هم از این ضعف خود، آگاه است، چنان‌که وقتی بعد از این خشم‌گرفتن، سخنان سرزنش‌آمیز گودرز را می‌شنود و با پشیمانی می-خواهد با او آشتی کند، چنین می‌گوید:

وزین ناسگالیده بدخواه نو	دلم گشت باریک چون ماه نو
بدین چاره‌جستن ترا خواستم	چو دیر آمدی تندی آراستم
چو آزرده گشتی تو ای پیلتن	پشیمان شدم خاکم اندر دهن
بدو گفت رستم که گیهان تراست	همه کهترانیم و فرمان تراست
کنون آمدم تا چه فرمان دهی	روانت ز دانش مبادا تهی

از همین مکالمه‌ی کوتاه که با هنرمندی تمام ترسیم شده است می‌توان به لحن دو طرف پی‌برد. یک سو پادشاهی نیرومند و پرخاشجو و تندخو که زود از رفتار ناسنجیده‌اش پشیمان می‌شود و در طرف دیگر، ابرپهلوانی که بزرگوارانه به رفع خطرِ تهدیدگرِ ایران می‌اندیشد و به طعنه‌ای ملایم بسنده می‌کند که «روانت ز دانش مبادا تهی»[۱۵۰].

به این ترتیب، کیکاووس آشکارا مردی تندخو و بی‌پروا است. خودبزرگ‌بین است و وقتی عزم فتح مازندران را دارد و پهلوانان دربارش از فتح‌ناشده ماندنِ آن قلمرو در عصر جمشید سخن می‌گویند، خود را از جمشید برتر می‌داند. قدرت و حکومت نیز برایش مهم است و وقتی سهرابِ زخم‌خورده به نوشدارو نیاز دارد، با این محاسبه که شاید درمان‌شدنش سلطنت او را تهدید کند، در فرستادن دارو، سستی به خرج می‌دهد.

[150] در ای‌نجا مجال پرداختن به ای‌ن مسئله ن‌ی‌ست، اما پژوهشی بسنده شای‌ساست تا مسئله‌ی "لحن" در شاهنامه را مورد کاوش قرار دهد. برخلاف سای‌ر مثنوی‌های سترگی که در فرهنگ ما سروده شده‌اند، شاهنامه به شکلی تدوی‌ن شده است که هر ی‌ک از خصی‌ت‌های آن لحن و سبک سخن‌گفتنی وی‌ژه دارند و ای‌ن امر نه تنها در ادبی‌ات ای‌رانی، که در ادبی‌ات حماسی و منظومه‌های سای‌ر تمدن‌ها هم بی‌نظی‌ر است. ای‌نکه فردوسی چرا و چگونه به چنی‌ن امری دقت کرده، پرسشی جذاب است که پاسخ به آن را بای‌د به وقتی دی‌گر وانهاد.

با این وجود، با مرور رفتارهایش روشن می‌شود که روی‌هم‌رفته مردی نیک‌رفتار است. وقتی مازندران را فتح می‌کند، به خاطر قولی که رستم به راهنمای بومی‌اش داده است حکومت آنجا را به اولاد می‌سپارد و با وجود دیوانه‌بازی‌هایش، همواره با گوشزد اطرافیانش به خود می‌آید و به خاطر تندروی‌هایش، خویش را سرزنش می‌کند. دلبستگی‌اش به تاج‌وتخت هم، چندان افراطی نیست و در دوران پیری قدرت را به نوه‌اش کیخسرو واگذار می‌کند و خود به کنج عزلت پناه می‌برد.

با وجود این فرجامِ پارسایانه، در کل مردی خوشگذران و سخاوتمند هم هست و هر گاه که مشغول لشکرکشی به این سو و آن سو نیست، در مجلس بزم و در کنار رامگشران می‌بینمش. در عین حال، نسبت به جنس زن هم، گرایشی طبیعی دارد. برای تصاحب سودابه دست به لشکرکشی می‌زند و بر سر جان خود قمار می‌کند و وقتی پهلوانان دربارش زنی از خاندان گرسیوز را به اسیری می‌گیرند و برای داوری در مورد اینکه کدام یک‌شان با او وصلت کنند، به دربار او می‌روند، هر دو را از این کار معاف می‌دارد و خود با او ازدواج می‌کند و این همان زن است که بعدها سیاوش را می‌زاید.

کیکاووس، نماینده‌ی دورانی از تاریخ اساطیری ایران‌زمین است که ایران و توران به دو رقیب بزرگ و سرسخت تبدیل شده‌اند. دودمان کیانی که کیکاووس نماینده‌ی بزرگ آن است، هماوردی نیرومند در مرزهای شرقی خود دارد که همانا نوادگان عموی نیایشان، تور باشد. کشمکش میان این دو کشور، برسازنده‌ی نقش‌مایه‌ی اصلی عصر پهلوانی در شاهنامه و بسیاری از متون دیگر حماسی ماست.

هر چند کیکاووس نامدارترین نماینده‌ی شاهان عصر پهلوانی است، اما او را نباید مقدس‌ترین یا خردمندترین پادشاه دانست، چنان‌که دیدیم، خیره‌سری‌ها و تندی‌ها و اشتباه‌های بسیار از کیکاووس سرمی‌زند؛ با این وجود، کسی که شاهنامه را با دقت بخواند و رفتارهای تند و تیز این شاه قدرتمند را با برنامه‌های هوشمندانه و دقیقِ هماوردش افراسیاب مقایسه کند، خواه‌ناخواه در دل از او طرفداری می‌کند. کیکاووس در برابر افراسیاب که موجودی حسابگر و دقیق و هوشمند است و رفتارهایش با عقلانیتی خطاناپذیر و آمیخته به جادو تنظیم شده است به نوجوانی خیره‌سر و ماجراجو می‌ماند. ضعف‌هایش هر چه که باشد، آنقدر نیست که ابرانسانی مانند رستم را به سرکشی و نافرمانی وادار کند و تا پایان نیز رستم پشت و پناه قدرتش باقی می‌ماند و به همراه سایر پهلوانان به داوری‌هایش اعتماد می‌کند. داوری‌هایی که مثلا در زمان کشمکش میان گودرز و توس بر سر ولیعهدی فریبرز یا کیکاووس، حالتی خردمندانه به خود می‌گیرد و مایه‌ی آفرین همگان می‌شود. در ضمن، کیکاووس نخستین شاهی است که دو بار آیین ور را –برای فرزندش و نوه‌اش– برگزار می‌کند و گویا با تاسیس این مراسم و ساماندهی به اصول داوری ارتباطی داشته باشد.

شاید به دلیل همین آمیختگی قدرت‌های فراانسانی با ضعف‌های بشری بوده که کاووس در روایت‌های مردمی، چهره‌ای محبوب تلقی شده است و مجموعه‌ای چنین انبوه از داستان‌ها در موردش وجود دارد.

3. هر چند در شاهنامه تصویری چنین دوپهلو از کیکاووس به دست داده شده است، اما در اوستا تصویر او مسطح‌تر و یکسویه‌تر است. دلیل محرومیت کیکاووس از فره در اوستا به روشنی، گناه‌کردن ذکر شده است. این گناه، بر خلاف خطرکردن‌های سبکسرانه‌ی شاهنامه، خصلتی کاملا دینی و اخلاقی دارد. کیکاووس در اوستا به خاطر سه گناه، سزاوارِ از دست دادنِ فره و موهبت میرایی دانسته شده است:

نخستین گناه آن بود که کیکاووس، گاوی بزرگ را که اهورامزدا برای تعیین مرز میان ایران و توران آفریده بود، به کشتن داد. اهورامزدا وقتی دید کشمکش‌های مرزی میان این دو سرزمین دارد ادامه پیدا می‌کند، گاوی بزرگ را آفرید که در مرز دو سرزمین اقامت می‌کرد و هرگاه اختلافی بروز می‌کرد با کشیدن سمش بر زمین، مرز را مشخص می‌کرد و ایرانیان و تورانیان هم او را مقدس می‌دانستند و داوری‌اش را گردن می‌نهادند، اما کیکاووس که سودای تاخت و تاز در کشور همسایه را در سر داشت از وجود این گاو خوشنود نبود. پس پهلوانی به نام تریته را –که کریستن‌سن به نادرست او را با تریته‌ی پزشک، یکی گرفته– واداشت تا او را بکشد.

هر چند تریته در دل به این کار راضی نبود، گاو را کشت و بعد چندان از این کرده‌اش پشیمان شد که از کاووس خواست تا او را به قتل برساند. کیکاووس که نمی‌خواست خود، پهلوان دربارش را بکشد، وقتی تریته او را به مرگ تهدید کرد، او را به جنگلی راهنمایی کرد که پریزادی در قالب یک سگ در آنجا می‌زیست. تریته برای کشتن سگ به جنگل رفت. سگ با هر ضربت شمشیری که می‌خورد به دو سگِ دیگر تبدیل می‌شد. در نتیجه پس از مدتی کوتاه، تریته در میان هزار سگ درنده محاصره شد و به این ترتیب جان باخت[۱۵۱]. ناگفته نماند که در دینکرد این کنش کیکاووس به جادوی خودِ تورانی‌ها منسوب شده است که در روان شاه ایران اختلال ایجاد کردند و او را به کشتن گاو واداشتند.

دومین گناه کیکاووس آن بود که وزیر دانا و فرهمند خویش، اوشنر را به قتل رساند. اوشنر، دانشمندی همه‌چیزدان بود که بخشی از فره جمشیدی را در خود داشت و هنگامی که در شکم مادر بود به تمام زبان‌ها سخن می‌گفت. کیکاووس به دلیل ناشناخته‌ای امر به کشتن وی داد[۱۵۲].

سومین گناه کیکاووس که احتمالا هسته‌ی مرکزی اسطوره‌ی گناهکاری وی بوده آن است که وقتی بر هفت‌کشور چیره شد و در زمین، هماوردی برای خویش نیافت، تصمیم گرفت به آسمان برود و قلمرو زبرین را نیز تسخیر کند. پس با سپاهی به البرزکوه رفت و دستور داد تا صندوقی مسلح به نیزه برایش بسازند و در آن نشست و عقاب‌هایی را که برای کشیدن گردونه‌اش تعلیم داده بودند را به آن بست و بر سر نیزه‌ها گوشت‌هایی را آویخت و به این ترتیب، گردونه به هوا برخاست،

---

[151] زاتسپرم، 4، 10-12.

[152] دی‌نکرد، کتاب 7، 1، 36 و 37.

اما پیش از آنکه کیکاووس به قلمرو خدایان برسد، اهورامزدا به وی خشم گرفت و به این ترتیب از آسمان به زمین سرنگون شد. سقوط کیکاووس با نابودی سپاهیانش در البرزکوه همراه بود.

خودِ کیکاووس را ایزد نریوسنگ دنبال کرد و قصد جان او را داشت، اما فروشیِ کیخسرو که هنوز زاده نشده بود با صدایی به بلندای نعره‌ی 1000 مرد به نریوسنگ نهیب زد که او را نکشد[۱۵۳]، چراکه روانِ کیخسرو در عالمِ زر می‌دانست که کیکاووس، پدربزرگش است و نگران بود که با کشته‌شدنش بختِ زاده‌شدن را از دست بدهد. به این ترتیب، کیکاووس از مرگ رست، اما پس از سقوط بر زمین، فره را از دست داد. به همین خاطر هم زنگیاب تازی – که نامش در اوستا به صورت زَئینی‌گائو ثبت شده– به ایران‌زمین تاخت و تنها پس از آنکه مردم افراسیاب را به کمک خواندند، از ایران رانده شد.

در اینجا نیز مانند اسطوره‌ی جمشید، گناه اصلی پا را از گلیم خود فراتر نهادن و تلاش برای چیرگی بر قلمرو خدایان در آسمان است. به عبارت دیگر، کیکاووس نیز مانند پیشینیان خود پس از حکومت بر کل زمین، به غرور و خودبینی دچار آمده است و برای برکنار کردن خدایان از تخت سلطنت آسمان به آن سو لشکر می‌کشد. در مورد کاووس نکته‌ی جالب آن است که برکنده‌شدن فره از او به‌ظاهر آسیبی به اقتدار و سلطنتش وارد نکرد و زمامداری‌اش بی‌اختلال خاصی همچنان ادامه یافت. برخلاف جمشید که پس از بی‌فره شدن، به‌سرعت شکست خورد و مرد؛ فروافتادن کیکاووس در آسمان در میانه-ی دوران پادشاهی وی رخ داد، چندان‌که از 150 سالِ سلطنت وی، نیمی را به پیش از این حادثه و نیم دیگر را به پس از آن منسوب دانسته‌اند[۱۵۴].

3. داستان کیکاووس در شکل ساده‌شده‌اش، این عناصر را در بر دارد:

کیکاووس برای فتح مازندران به آن سو لشکر کشید، از دیو سپید شکست خورد و در حالی که کور شده بود به همراه سپاهیانش اسیر گشت، اما به یاری رستم از بند رهید و در نهایت، مازندران را فتح کرد.

کیکاووس که داستان زیبایی سودابه، دختر شاه هاماوران را شنیده بود، برای ازدواج با او به یمن رفت، اما با خیانت پدر سودابه اسیر و زندانی شد، بار دیگر با دخالت رستم نجات‌یافت و با همراهی او، شاه یمن و امیرانِ هم‌پیمان با او را شکست داد و سودابه را همراه با خود به دربار ایران برد.

کیکاووس، هفت کاخ بر فراز البرز ساخت، به طوری که این کاخ‌ها مرگ و پیری را از مردم دور می‌کردند.

کیکاووس در جریان رزم رستم و سهراب، با گسیل‌کردن رستم به جنگ با پسرش، نادانسته زمینه را برای مرگ این پهلوان فراهم کرد و وقتی سهراب زخم برداشت، در فرستادن نوشدارو برای وی سستی به خرج داد.

---

[153] دی‌نکرد، کتاب 9، 22، 7-12.

[154] بندهش هندی، بخش 29.

کیکاووس، گاو بزرگی که مرز میان ایران و توران را نگه می‌داشت، به دست تریته کشت.

کیکاووس، اوشنر دانا را که وزیرش بود به قتل رساند.

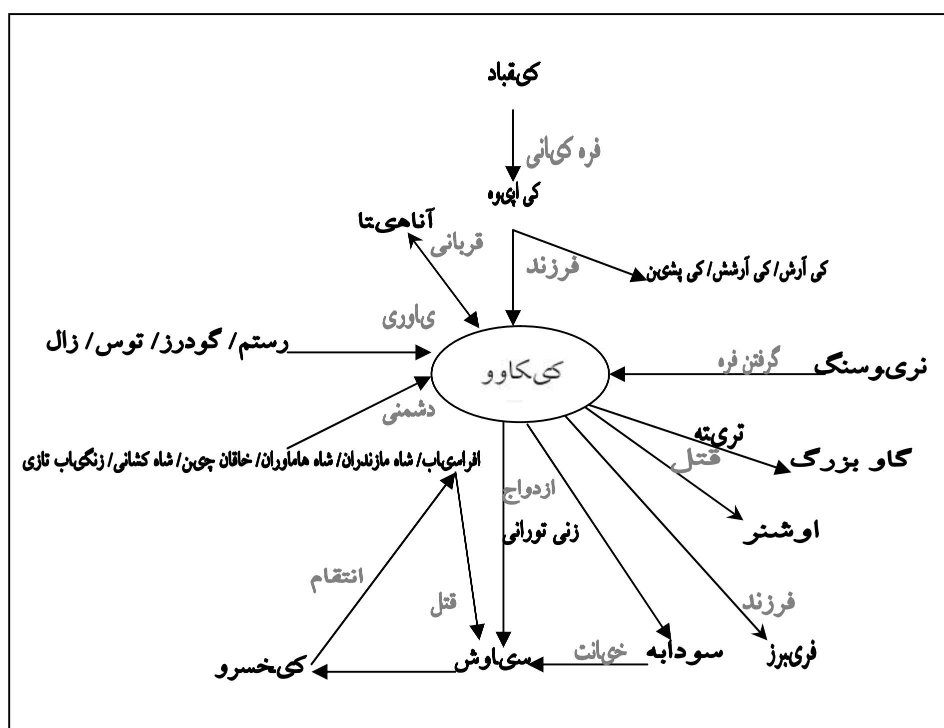
کیکاووس با گردونه‌ای که عقاب‌ها آن را می‌کشیدند به آسمان برخاست ولی سرنگون شد و فره خود را از دست - داد.

کیکاووس با زنی از خاندان گرسیوز ازدواج کرد و سیاوش از این وصلت زاده شد.

کیکاووس وقتی از مرگ سیاوش آگاه شد، جنگ‌های ایران و توران را به راه انداخت و سپاهش را برای گرفتن کین پسرش گسیل کرد.

وقتی نوه‌اش، کیخسرو، به ایران‌زمین بازگشت و بر سر جانشینی او میان کیخسرو و فرزندش، فریبرز، کشمکش در- گرفت، خردمندانه آیین وری برگزار کرد و گشودن دژ بهمن را به عنوان آزمون گزینش شاهِ آینده در نظر گرفت.

در نهایت، تاج‌وتخت را به کیخسرو سپرد که این شرط را برآورده کرد و خود از قدرت کناره گرفت.



کیکاووس با این جم‌ها ارتباط برقرار می‌کند:

جاویدان/میرا: کیکاووس نیز به روایت مینوی خرد، همچون جمشید، نامیرا آفریده شده بود، اما به خاطر گناهی که از او سر زد، این توانایی را از دست داد و پایگاهش به مرتبه‌ی میرایان فرو کاسته شد.

داد/بیداد: کیکاووس در شاهنامه، شاهی دادگر است که گهگاه با تندی و نابخردی بر دیگران ستم روا می‌دارد. در اوستا، او را شاهی می‌یابیم که در ابتدا دادگر و درستکار است و به‌تدریج دیو خشم بر او چیره می‌شود و به تباهکاری روی می‌آورد.

فرهمندی/بی‌فرهی: کیکاووس نیز درست مانند جمشید و فریدون، ابتدا فرهمند است و به خاطر آنکه دستخوش غرور می‌شود و به قلمرو خدایان حمله می‌برد، این فره را از دست می‌دهد.

بیماری/درمان: ارتباط کیکاووس با بیماری و درمان با آنچه که در مورد شاهان پیشین دیدیم تفاوت دارد. هر چند او نیز با بنیان‌نهادن هفت کاخ در البرز در دورکردن پیری و بیماری و مرگ از مردمان نقش دارد، اما معمولا نیروی خارجی پهلوانانی مانند رستم است که خودِ او را از بیماری و رنج نجات می‌دهد. کیکاووس در مازندران به همراه سپاهیانش کور می-شود و بعد وقتی خون جگر دیو سپید را در چشمانشان می‌چکانند، درمان می‌شوند. به همین شکل در دینکرد به این نکته که جادوی تورانیان، او را دچار اختلال حواس کرد و منجر به قتل گاو بزرگ شد، گزارشی وجود دارد. بنابراین، تفاوت اصلی کیکاووس با فریدون و جمشید در آن است که در درمان‌کردن خویش مهارتی ندارد.

نظم اجتماعی/آشوب: کیکاووس کسی است که دوره‌های متفاوتی از نظم و آشوب اجتماعی را از سر می‌گذراند. خودش از شاهان نظم‌دهنده و بزرگِ اساطیری ایران است و تنها کسی است که بر هفت کشور چیره شده است و بر دیوان و آدمیان فرمان می‌راند. با این وجود، چند بار به دلیل ندانم‌کاری‌هایش آشوب را در ایران‌زمین جاری ساخت که برجسته‌ترین مورد آن به زمانی مربوط می‌شود که از آسمان به زمین افتاد و کشور به دست زنگیاب تازی افتاد و اوضاع ایرانیان چندان بد شد که از افراسیاب تورانی یاری خواستند.

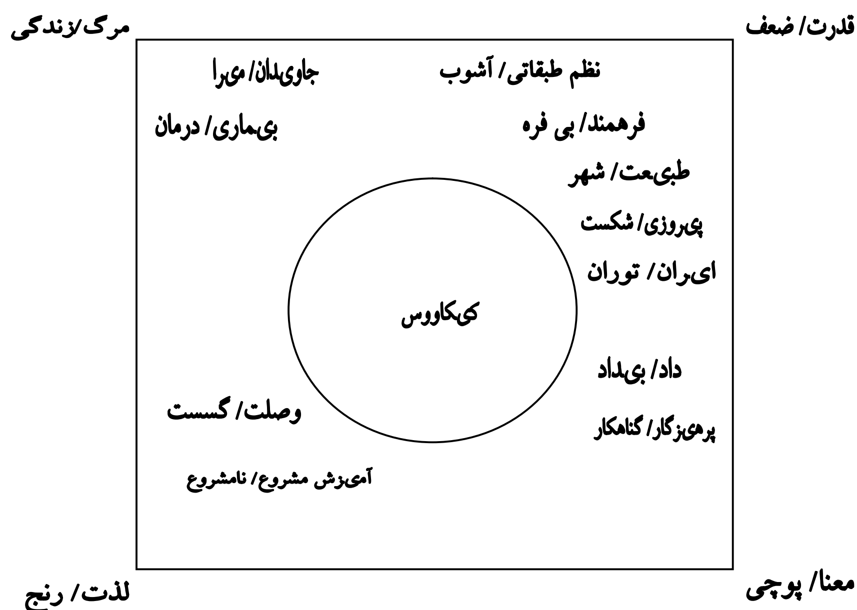
وصلت /گسست: در داستان کیکاووس نیز ارتباط با زنان، وضعیتی دغدغه‌آمیز دارد. کیکاووس، مادر سیاوش را به دنبال کشمکش دو پهلوان دربارش که هر یک خواهان ازدواج با او بودند به دست آورد. او برای به دست آوردن سودابه نیز به اسارت تن در داد. در شاهنامه، پیوند او با زنانش چندان خوش‌فرجام نبود، چراکه مادر سیاوش چند سالی پس از زادن فرزندش درگذشت و سودابه نیز پس از کشته‌شدن سیاوش به دست رستم به قتل رسید.

آمیزش مشروع/نامشروع: در داستان کیکاووس و به ویژه در بخشِ اسطوره‌ی سیاوش، مشروع یا نامشروع بودنِ وصلت، مضمونی است که سرنوشت داستان را تعیین می‌کند. چنین بن‌مایه‌ای در وصلت کیکاووس با سودابه، که بدون رضایت پدرش به حرمسرای شاه می‌رود و مادر سیاوش، که از خانه گریخته و پهلوانان دیگری مدعی‌اش هستند نیز دیده می‌شود.

ایران/توران: کیکاووس، نخستین شاه بزرگی است که در داستان زندگی‌اش کشمکش ایران و توران، به عنوان عنصری محوری برجستگی دارد. رویارویی این دو سرزمین و تبدیل‌شدن این دو قلمرو به دو قطبِ ناسازگون، بذری است که به دست تور و سلم کاشته شد و با کشمکش‌های پشنگ و منوچهر آغاز شد و با کشته‌شدن نوذر به دست افراسیاب، وضعیتی برگشت‌ناپذیر به خود گرفت.

پیروزی/شکست: ساده‌ترین پیامد جنگ‌های پردامنه‌ی ایران و توران، اهمیت‌یافتن پیروزی و شکست در میدان نبرد است که اهمیتش از دوران این پادشاه آغاز می‌شود.

طبیعت/شهر: رابطه‌ی کیکاووس با طبیعت، بر خلاف شاهان پیش از وی، دشمنانه است. جنگل‌های مازندران، مسکن دشمنان او هستند و دیوها که موجوداتی جانورسان هستند با او دشمنی دارند. با این وجود، در نهایت بر این دیوها چیره می‌شود و آنان را نیز مانند عقاب‌ها دستاویز جاه‌طلبی خود می‌سازد. با این وجود، افتادن کیکاووس از آسمان نشانگر آن است که این چیرگی هرگز کامل نمی‌شود.



سخن پنجم: کیخسرو

1. کیخسرو، نمونه‌ای از شاه آرمانی و حاکم مقدس در ایران باستان بوده است. تداوم نام او در میان مردم ایران‌زمین، نشان از محبوبیت وی می‌دهد و درواقع از بین کیانیان، هیچ نام دیگری نیست که تا این اندازه در میان نامدارانِ ایرانی تکرار شده باشد. چند شاهزاده‌ی اشکانی و ساسانی و دو تن از بزرگ‌ترین شاهنشاهان ساسانی (خسرو پرویز و خسرو انوشیروان) خسرو نامیده می‌شده‌اند و این نام تا شاعرانی مانند امیرخسرو دهلوی و حکیمانی مانند ناصرخسرو قبادیانی رواجی کامل داشته است.

در اوستا، بر خلاف بقیه‌ی شاهان هم‌دوره‌اش، لقب کِی را ندارد و به‌سادگی، خسرو نامیده می‌شود، اما در ادبیات دری، همواره او را با نام کیخسرو مورد اشاره قرار داده‌اند. نامش در اوستایی، هَئوسروَه بوده که از دو بخشِ هَئو (هو، نیک) و سروه (نام، آوازه) تشکیل یافته است و روی هم رفته خوشنام و نیک‌آوازه معنا می‌دهد. فردوسی تبارِ والای او را با این عبارت خلاصه کرده است:

نسب از دو کس دارد آن نیک پی ز افراسیاب و ز کاووسِ کی

چراکه پدرش سیاوش، پسر کیکاووس و مادرش ویسپَن‌فریَه (فرنگیس)، دختر افراسیاب بوده است و به این ترتیب، جوهره‌ی دو خاندان شاهیِ ایرانی و تورانی در او گرد آمده است.

در مورد دوران کودکی وی، اساطیری غنی وجود دارد. وقتی مادرش فرنگیس او را باردار بود، پدرش به ناجوانمردی به دست پدربزرگش کشته شد. به روایت فردوسی، افراسیاب که می‌خواست جنینِ دشمن ایرانی خویش را نیز از میان ببرد، ابتدا قصد آسیب‌رساندن به دختر خویش را هم داشت، اما پیران ویسه توانست به‌زحمت او را از این کار منصرف کند، پس فرنگیس را به خانه‌ی خود برد و او را همچون بانویی گرامی پرستاری کرد. در این هنگام، پایگاه پیران احتمالا سمرقند بوده است، چون این شهر را در متون پهلوی زادگاه کیخسرو دانسته‌اند[155]. وقتی زمان زاده‌شدنِ کیخسرو فرارسید، سیاوش در شمایلی اهورایی با شمشیری و مشعلی در دست در رویای پیران ظاهر شد و او را به تولد کیخسرو مژده داد:

شبی قیرگون ماه پنهان شده به خواب اندرون مرغ و دام و دده

چنان دید سالار پیران به خواب که شمعی برافروختی ز آفتاب

سیاوش بر شمع تیغی به دست به آواز گفتی نشاید نشست

155 متون پهلوی، شهرستان‌های ای‌ران، 3.

کزین خواب نوشین سر آزاد کن ز فرجام گیتی یکی یاد کن

که روز نوآیین و جشنی نوست شب سور آزاده کیخسروست

سپهبد بلرزید در خواب خوش بجنبید گلشهر خورشید فش[۱۵۶]

وقتی پسرِ فرنگیس زاده شد، پیران که از سویی نگران خطرِ او برای تورانیان بود و از سوی دیگر می‌ترسید افراسیاب به وی چشم‌زخمی وارد کند، راه حل را در دورکردنِ نوزاد از کانون‌های قدرت دانست، پس ماجرا را با افراسیاب در میان گذاشت و با جلب موافقت او کیخسرو را به کوهستان‌ها فرستاد و دستور داد تا در میان چوپانان، بزرگ شود تا آیین و رسم پادشاهی و پهلوانی را نیاموزد و از دربار و شهر و دایره‌ی قدرت دور باشد.

کنون بودنی هرچ بایست بود ندارد غم و رنج و اندیشه سود

مداریدش اندرمیان گروه به نزد شبانان فرستش به کوه

بدان تا نداند که من خود کی‌ام بدیشان سپرده ز بهر چی‌ام

نیاموزد از کس خرد گر نژاد ز کار گذشته نیایدش یاد[۱۵۷]

اما این تدبیر، چاره‌ساز نبود، چون کیخسرو در زمانی کوتاه بالید و بزرگ شد و به پهلوانی زورمند تبدیل گشت. تفریح او جنگیدن با درندگان و ددان بود و به همین دلیل هم چوپانی که سرپرستش بود، پس از چند سال او را به نزد پیران بازآورد و گفت:

همی کرد نخچیر آهو نخست بر شیر و جنگ پلنگان نجست

کنون نزد او جنگ شیر دمان همانست و نخچیر آهو همان

نباید که آید برو برگزند بیاویزدم پهلوان بلند

چو بشنید پیران بخندید و گفت نماند نژاد و هنر در نهفت[۱۵۸]

با این وجود، افراسیاب از فرجام کار وی نگران بود، چراکه پیش از این در خواب، سرنوشت خویش را دیده بود و می‌دانست فرزندی از تخمه‌ی سیاوش او را خواهد کشت. پس افراسیاب پیران را فراخواند و نگرانی خود را با او در میان نهاد[۱۵۹]:

ازو گر نوشته به من بر بدیست نشاید گذشتن که آن ایزدیست

چو کار گذشته نیارد به یاد زید شاد و ما نیز باشیم شاد

---

[156] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 2424-2430.

[157] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 2460-2463.

[158] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 2484-2487.

[159] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 2507-2513.

وگر هیچ خوی بد آرد پدید — بسان پدر سر بباید برید

بدو گفت پیران که ای شهریار — ترا خود نباید کس آموزگار

یکی کودکی خرد چون بیهشان — ز کار گذشته چه دارد نشان

تو خود این میندیش و بد را مکوش — چه گفت آن خردمند بسیارهوش

که پروردگار از پدر برترست — اگر زاده را مهر با مادرست

به این ترتیب، پیران که می‌کوشید خیال افراسیاب را نسبت به کیخسرو آسوده کند، ناگزیر شد او را به دربار بفرستد تا پدربزرگش او را ببیند و در مورد درجه‌ی خطرناک‌بودنش تصمیم بگیرد، اما پیش از روانه‌کردن او، چنین اندرزش داد:

مرو پیش او جز به دیوانگی — مگردان زبان جز به بیگانگی

مگرد ایچ‌گونه به گرد خرد — یک امروز بر تو مگر بگذرد

به سر برنهادش کلاه کیان — ببستش کیانی کمر بر میان

یکی باره‌ی‌گام زن خواست نغز — برو برنشست آن گو پاک مغز

بیامد به درگاه افراسیاب — جهانی برو دیده کرده پرآب[۱۶۰]

افراسیاب نوه‌اش را مورد پرسش قرار داد:

بپرسید کای نورسیده جوان — چه آگاه داری ز کار جهان

بر گوسفندان چه گردی همی — زمین را چه گونه سپردی همی

چنین داد پاسخ که نخچیر نیست — مرا خود کمان و پر تیر نیست

بپرسید بازش ز آموزگار — ز نیک و بد و گردش روزگار

بدو گفت جایی که باشد پلنگ — بدرد دل مردم تیزچنگ

سه دیگر بپرسیدش از مام و باب — ز ایوان واز شهر وز خورد و خواب

چنین داد پاسخ که درنده شیر — نیارد سگ کارزاری به زیر

بخندید خسرو ز گفتار اوی — سوی پهلوان سپه کرد روی

بدو گفت کاین دل ندارد بجای — ز سر پرسمش پاسخ آرد ز پای

نیاید همانا بد و نیک ازوی — نه زینسان بود مردم کینه‌جوی

---

[160] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 2524-2528.

رو این را به خوبی به مادر سپار		به دست یکی مرد پرهیزگار[161]

2. به این ترتیب، کیخسرو از خطر رست و همراه مادرش در شهر سیاوشگرد زندگی کرد تا زمانی که کیکاووس، سالخورده شد و زمانِ برگزیدن جانشینی برای وی فرارسید. در این میان ایرانیان از وجود کیخسرو آگاه نبودند و بنابراین همه انتظار داشتند فریبرز پسر مهتر کیکاووس به جای او بر تخت بنشیند، اما ناگهان گودرز خوابی دید و در آن، سیاوش بر او ظاهر شد و رازِ زیستنِ پسرش در توران‌زمین را بر او آشکار کرد، پس گودرز پسرش گیو را برای بازآوردن کیخسرو به توران فرستاد. گیو به مدت هفت‌سال بی‌نتیجه در توران گشت و سختی بسیار کشید تا آنکه گم‌شده‌اش را در سیاوشگرد یافت، پس به همراه او و فرنگیس راه ایران را در پیش گرفت و در راه، کیخسرو اسب پدرش سیاوش را تصاحب کرد که به هیچ‌کس جز دارنده‌ی فر سیاوش سواری نمی‌داد. این اسب بهزاد نام داشت و یکی از معدود اسب‌های نامدار در شاهنامه است.

پس از آن، تعقیب‌وگریز آغاز شد. گیو، سپاهیان افراسیاب را که می‌کوشیدند از گریختنشان جلوگیری کنند، چند بار به تنهایی شکست داد. نخست، دسته‌ای 300 نفره برای گرفتن ایشان گسیل شدند.

ز گردان گزین کرد کلباد را		چو نستیهن و گرد پولاد را

بفرمود تا ترک سیصد سوار		برفتند تازان بران کارزار

سر گیو بر نیزه سازید گفت		فرنگیس را خاک باید نهفت

ببندید کیخسرو شوم را		بداختر پی او بر و بوم را[162]

اما گیو به تنهایی بر ایشان چیره شد. آنگاه، وقتی تازه از رودی عبور کرده بودند، پیران به همراه سپاهی به تعقیبشان شتافت.

چو رعد بهاران بغرید گیو		ز سالار لشکر همی جست نیو

چو بشنید پیرانش دشنام داد		بدو گفت کای بد رگ دیوزاد

چو تنها بدین رزمگاه آمدی		دلاور به پیش سپاه آمدی

کنون خوردنت نوک ژوپین بود		برت را کفن چنگ شاهین بود

اگر کوه آهن بود یک سوار		چو مور اندر آید به گردش هزار

شود خیره‌سر گرچه خردست مور		نه مورست پوشیده مرد و ستور

کنند این زره بر تنش چاک‌چاک		چو مردار گردد کشندش به خاک

[161] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 2536-2545.

[162] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 3251-3254.

یکی داستان زد هژبر دمان | که چون بر گوزنی سرآید زمان
زمانه برو دم همی بشمرد | بیاید دمان پیش من بگذرد[۱۶۳]

اما گیو با سادگی کمند انداخت و پیران را اسیر کرد و سپاهیانش را یک‌تنه پراکنده کرد. او سوگند خورده بود که وقتی پیران را دید، خونش را بریزد، اما کیخسرو که نیکی‌های سپهسالار تورانی در حق خودش و مادرش را فراموش نکرده بود، جلوی او را گرفت و برای آنکه سوگندش را نشکسته باشد به او پیشنهاد کرد که گوش پیران را سوراخ کند و کمی از خونش را بر زمین بریزد، اما آسیبی به او نرساند؛ بعد هم دستان پیران را بستند و او را بر اسب نشاندند و با این قول که تا پیش از رسیدن به خانه‌ی خودش دستانش را نخواهد گشود و بار دیگر تعقیبشان نخواهد کرد، رهایش کردند. پیران چندان در نگه‌داشتن این قول، درستی به خرج داد که به همان ترتیب با دست بسته نزد افراسیاب رفت و او را از خطر کیخسرو آگاه کرد و بعد طبق قولی که داده بود به خانه‌اش رفت تا زنش گلشهر دستانش را بگشاید.

افراسیاب وقتی از ماجرا خبردار شد، خود با سربازانش به تعقیب کیخسرو رفت، اما دیگر دیر شده بود و کیخسرو و گیو و فرنگیس به رود جیحون رسیدند که مرز ایران و توران بود، اما کشتیرانی که وظیفه‌ی گذراندن مسافران از آنجا را بر عهده داشت، دستمزدی گزاف –زره، اسب، فرنگیس یا کیخسرو!– را از گیو طلب کرد:

چنین گفت با گیو پس باج‌خواه | که آب روان را چه چاکر چه شاه
همی گر گذر بایدت ز آب رود | فرستاد باید به کشتی درود[۱۶۴]

اما گیو که گستاخی قایقران را برنمی‌تابید، اسب خود را نهیب زد و به همراه کیخسرو و فرنگیس در آب تاخت:

چو از رود کردند هر سه گذر | نگهبان کشتی شد آسیمه سر
به یاران چنین گفت کاینت شگفت | کزین برتر اندیشه نتوان گرفت
بهاران و جیحون و آب روان | سه جوشن‌ور و اسپ و برگستوان
بدین ژرف دریا چنین بگذرد | خردمندش از مردمان نشمرد[۱۶۵]

افراسیاب با رسیدن به رود و شنیدن سخن کشتیران دریافت که مرغ از قفس پریده است و دیگر در درون خاک ایران او را دنبال نکرد.

3. به این ترتیب، کیخسرو به دربار کیکاووس رسید و با استقبال گرم پدربزرگش و پهلوانان ایرانی روبرو شد. فر کیانی در کیخسرو چندان آشکار بود که ایرانیان به سرعت او را به عنوان پادشاه تازه‌ی خود برگزیدند، اما فریبرز نیز در این

[163] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 3332-3340.
[164] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 3450-3452.
[165] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 3484-3487.

میان، هواداران خود را داشت که مهم‌ترین‌شان توس، سپهسالار ایرانی، بود. گودرز و توس که بر سر تعیین جانشینی شاه با هم، درگیر شده بودند، در نهایت با تدبیر کیکاووس آشتی کردند. آن تدبیر هم آن بود که آزمونی دشوار –وَر– انجام پذیرد. قلعه‌ای استوار در آذربایجان وجود داشت که در شاهنامه، دژ بهمن و در بندهش، اوژدِسچار نامیده شده و پایگاه راهزنان یا دیوپرستان به شمار می‌رفت. آزمونِ ور، آن بود که این دژ را بگشایند.

فریبرز و کیخسرو به همراه پهلوانان هوادارشان ماموریت یافتند تا این دژ را فتح‌کنند و قرارشد گشودن این دژ، نشانه‌ی دارابودن فر کیانی و تصاحب تاج‌وتخت باشد. فریبرز و توس مدتی گرد دژ گشتند، اما دری برای ورود به آن نیافتند و به این ترتیب به شکست خویش اعتراف کردند، اما کیخسرو از نیرویی غیر عادی برخوردار بود، چراکه دیوار قلعه را با روشی جادویی گشود:

چو نزدیک دژ شد همی برنشست	بپوشید درع و میان را ببست
نویسنده‌ای خواست بر پشت زین	یکی نامه فرمود با آفرین
ز عنبر نوشتند بر پهلوی	چنان چون بود نامه‌ی خسروی
که این نامه از بنده‌ی کردگار	جهانجوی کیخسرو نامدار
که از بند آهرمن بد بجست	به یزدان زد از هر بدی پاک دست
که اویست جاوید برتر خدای	خداوند نیکی‌ده و رهنمای
خداوند بهرام و کیوان و هور	خداوند فر و خداوند زور
مرا داد اورند و فر کیان	تن پیل و چنگال شیر ژیان
جهانی سراسر به شاهی مراست	در گاو تا برج ماهی مراست
گر این دژ بر و بوم آهرمنست	جهان‌آفرین را به دل دشمنست
به فر و به فرمان یزدان پاک	سراسر به گرز اندر آرم به خاک
و گر جادوان راست این دستگاه	مرا خود به جادو نباید سپاه
به فرمان یزدان کند این تهی	که اینست پیمان شاهنشهی
یکی نیزه بگرفت خسرو به دست	همان نامه را بر سر نیزه بست
بسان درفشی برآورد راست	به گیتی بجز فر یزدان نخواست
بفرمود تا گیو با نیزه تفت	به نزدیک آن بر شده باره رفت
بدو گفت کاین نامه‌ی پندمند	ببر سوی دیوار حصن بلند

بنه نامه و نام یزدان بخوان | بگردان عنان تیز و لختی ممان

بشد گیو نیزه گرفته به دست | پر از آفرین جان یزدان پرست

چو نامه به دیوار دژ برنهاد | به نام جهانجوی خسرونژاد

ز دادار نیکی دهش یاد کرد | پس آن چرمه‌ی تیزرو باد کرد

شد آن نامه‌ی نامور ناپدید | خروش آمد و خاک دژ بردمید

همانگه به فرمان یزدان پاک | ازان باره‌ی دژ برآمد تراک

تو گفتی که رعدست وقت بهار | خروش آمد از دشت و ز کوهسار

جهان گشت چون روی زنگی سیاه | چه از باره دژ چه گرد سپاه[۱۶۶]

به این ترتیب، دیوار دژ با کوبیده‌شدنِ نوشته‌ی معجزه‌آمیزِ کیخسرو بر آن فروریخت و ایرانیان، آنجا را تسخیر کردند. پس از آن:

بفرمود خسرو بدان جایگاه | یکی گنبدی تا به ابر سیاه

درازی و پهنای او ده کمند | به گرد اندرش طاق‌های بلند

ز بیرون دو نیمی تگ‌تازی اسپ | برآورد و بنهاد آذرگشسپ

نشستند گرد اندرش موبدان | ستاره‌شناسان و هم بخردان

دران شارستان کرد چندان درنگ | که آتشکده گشت با بوی و رنگ[۱۶۷]

و این داستانِ بنانهادن آتشکده‌ی آذرگشنسپ است که نام خود را از اسبِ نرِ کیخسرو –که نامه را بر فراز آن نوشته بود– گرفته است[۱۶۸]. این اسب از آنجا در این نبرد اهمیت یافت که متن جادویی بر زین او نوشته شد و فرهِ زندانی‌شده در آن دژ نیز پس از رهاشدن بر یال وی آرام گرفت و به این ترتیب، تیرگیِ ناشی از جادوی کیخسرو را زدود[۱۶۹].

آتشکده‌ی یادشده، تنها دستاورد دینی کیخسرو نبود، چون برافروختن آتش بهرام در سمرقند نیز به او نسبت داده شده است[۱۷۰]. به این ترتیب، آشکار می‌شود که کیخسرو، شاهی مقدس و دیندار است و بنیانگذار نهادهایی دینی مانند آتشکده دانسته شده است. این تا حدودی ناسازه‌گون است، چراکه زرتشت و رسم مزداپرستی، تازه در عصر زرتشت باب شد که دو

[166] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 3693-3720.

[167] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 3734-3737.

[168] گشنسپ همان گشن (نری‌نه) و اسپ (اسب) است.

[169] بندهش هندی، بخش شانزدهم.

[170] متون پهلوی، شهرستان‌های ای‌ران، 3.

نسل پس از او می‌زیست. احتمالا در اینجا ما با پادشاهی مقدس از اعصار پیشازرتشتی سروکار داریم که مناسک مربوط به آتش را احیا کرده و بعد از ظهور زرتشت، اسطوره‌اش در فراروایت زرتشتی از تاریخ گیتی ادغام شده است.

کیخسرو پس از گشودن دژ بهمن، به‌سادگی تاج‌وتخت کیانی را به دست آورد. توس و فریبرز به پیشوازش رفتند و فر کیانی را متعلق به او دانستند. کیخسرو در کنار آتشکده‌ی آذرگشنسپ با کیکاووس عهد کرد که مهر افراسیاب را از دل براند و کین سیاوش را از دل بستاند. آنگاه:

چو کاووس بر تخت زرین نشست	گرفت آن زمان دست خسرو به دست
بیاورد و بنشاند بر جای خویش	ز گنجور تاج کیان خواست پیش
ببوسید و بنهاد بر سرش تاج	به کرسی شد از نامور تخت عاج[۱۷۱]

به این ترتیب، دوران سلطنت کیخسرو آغاز شد که در آن نبردهای عصر پهلوانی میان ایران و توران به پایان رسید.

4. هر چند در شاهنامه، داستان کیخسرو بر اساس چارچوب زرتشتیِ رایج در دوران فردوسی روایت شده است، اما در خودِ اوستا می‌توان به رگه‌هایی از قدمت زیاد این شاه–پهلوان و پیوندش با خدایان کهن آریایی پی‌برد. در آبان‌یشت، خسرو یکی از شاهان بزرگی است که برای دستیابی به حکومت ایران‌زمین برای آناهیتا قربانی می‌کند. او طبق معمول، 100 اسب و 1000 گاو و 10هزار گوسفند را این‌بار در کرانه‌ی دریاچه‌ی چیچَست قربانی کرد و از آناهیتا خواست تا بر همه‌ی دیوها و مردمان و جادوان و پریان و کوی‌ها و کرپن‌ها چیره شود. همچنین دو خواستِ دیگر داشت که در فهرست خواسته-های سایر شاهانِ فهرست‌شده در آبان‌یشت یگانه است.

درخواست‌های او آن بود که گردونه‌ی جنگی‌اش در نبردها همواره پیشاپیش سایرین بتازد و خودش و رزم‌آورانش هرگز به دام دشمنانی که سواره به نبردشان می‌شتابند، نیفتند[۱۷۲]. از این خواست‌ها آشکار می‌شود که کیخسرو پادشاهی رزمجو و جنگاور بوده است. در کل اوستا، هر جا که نام خسرو آورده شده، لقبِ «پهلوان سرزمین‌های ایرانی» و «استواردارنده‌ی کشور» برایش شایسته دانسته شده است[۱۷۳]. نخستین لقب در زبان اوستایی، «اَرشَن» است که دلاور و پهلوان معنا می‌دهد و در ترکیب نام‌هایی مانند سیاوش (پهلوان سیاهپوش)، کیارش (شاه–پهلوان)، خشایارشا (شاهِ پهلوانان) و آرش، باقی مانده است. دومین لقب در اوستایی «هَن‌کِرِمَه» است که متحدکننده یا استوارکننده‌ی کشور معنا می‌دهد و معنایی محدودتر از گیتی و سرزمین‌های هفت‌گانه دارد. این بدان معناست که کیخسرو با وجود عظمتی که دارد، مانند کیکاووس، پادشاه هفت‌سرزمین نبوده است.

---

[171] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 3762-3764.

[172] آبان‌ی‌شت، 13، 49-50.

[173] آبان‌ی‌شت، 13، 49، ارت ‌‌‌شت، 7، 41 و 43.

کیخسرو همچنین شماری مشابه از رمه‌ها را برای درواسپ در کرانه‌ی چیچست قربانی کرد و از او خواست تا به افراسیاب تورانی دست یابد و او را به کین پدرش، سیاوش به قتل برساند[۱۷۴].

در رام‌یشت به قربانی شخصی به نام اَوروَسار بزرگ که در جنگل سپید بر بالش زرین و بر فرش زرین می‌نشست، اشاره شده است که از ایزد باد خواستار بود تا از چنگ خسرو برهد. نام این شخص، در واقع لقبی است به معنای رهبر نیرومند که به افراسیاب اشاره دارد. در هر حال پادشاه توران از این قربانی که با برسم انجام شده بود، سودی نبرد. کیخسرو که گویا در بخش‌های افتاده از این بخشِ اوستا، به نوبه‌ی خود، وای را ستوده بود، مورد توجه او قرار گرفت و در نهایت بر او چیره شد و او را در جنگل ایرانیان برافکند[۱۷۵].

کیخسرو، گذشته از وای و آناهیتا و درواسپ، ارت را نیز در اوستا ستوده و کردار دینی‌اش بیشتر با شاهانی مانند جمشید و فریدون و کیکاووس همانند است تا یکتاپرستانی مانند اسفندیار و گشتاسپ.

با وجود پیوندِ کیخسرو با ایزدان قدیمی ایرانی، در این نکته تردیدی وجود ندارد که او پادشاهی مشروع و از نظر دینی مقدس بوده است. در متون کهن، بارها به فرهمندبودنِ او اشاره رفته است و چنان‌که گذشت، فرهِ جداشده از کیکاووس به او درپیوست و روان وی نیز در رهاندن پدربزرگش از خطر و حفظ این فره موثر بود.

چنان‌که گفتیم، کیخسرو در میانه‌ی نبردهای منسوب به خون سیاوش، وارد میدان حماسه‌ی ایرانی شد. پیش از ورود او به صحنه، رستم و توس و گودرز، رهبری این نبرد را به دست داشتند و با پیروزی‌ها و شکست‌های پیاپی روبه‌رو - شدند. وقتی کیخسرو پادشاه شد، این نبردها شدت و قدرتی بیشتر یافت. براساس ردپاهای به‌جامانده در اوستا معلوم می‌شود که رهبری او خردمندانه بوده است و با قدرت روشن‌بینی شگفت‌انگیزش تکمیل می‌شده است:

«(فرّی که) از آن کیخسرو بود، نیروی خوبِ به‌هم‌پیوسته‌اش را، پیروزی اهوراآفریده‌اش را، برتری‌اش را در پیروزی، فرمان خوب و رواشده‌اش را، فرمانِ دگرگون‌ناشدنی‌اش را، فرمان چیرگی‌ناپذیرش را، شکست بی‌درنگ دشمنانش را، ...شهریاری درخشان را، زندگانیِ دیرپای را، همه‌ی بهروزی‌ها را، همه‌ی درمان‌ها را،...[۱۷۶]».

می‌بینیم که در اینجا به توانایی کیخسرو برای درمانگری اشاره شده است که او را به کیکاووس و جمشید و فریدون شبیه می- سازد.

با این وجود، در شاهنامه مانند کیکاووس خود به میدان نمی‌شتابد و در میدان نبرد هنرنمایی نمی‌کند. از بقایای متونی که در اوستا درباره‌اش وجود دارد، می‌توان دریافت که در ابتدای کار چنین نبوده و او نیز شاهی پهلوان و رزم‌آور بوده

[174] گوش‌یشت، 5، 21-23.
[175] رام‌یشت، 8، 31-33.
[176] زمیادیشت، 11، 74-76.

است،چندان‌که صاحب گرزِ گاوسرِ فریدون دانسته شده است و در نهایت با همان هم افراسیاب را از پا در می‌آورد[۱۷۷].
همچنین در ادامه‌ی بخشی از زمیادیشت که نقل کردیم، این بند آمده است:

«بدان سان که کیخسرو بر دشمن نابکار چیره‌شد و در درازنای آوردگاه، هنگامی که دشمن تباهکارِ نیرنگ‌باز سواره با او می‌جنگید، به نهانگاه گرفتار نیامد. کیخسرو، سرورِ پیروز، پسر خونخواهِ سیاوش دلیر که ناجوانمردانه کشته و کین‌خواه اغریرث دلیر که افراسیاب تباهکار و برادرش گرسیوز را به بند درکشید[۱۷۸].»

در نهایت، جنگ‌های ایران و توران به جایی انجامید که نزدیک بود هر دو کشور، ویران شوند. در پایان، پهلوانانی از دو سپاه با هم رویارو شدند و برای تعیین سرنوشت جنگ با هم درآویختند. این ماجرا در شاهنامه در قالب نبرد یازده‌رخ با زیبایی تمام بازنموده شده است. در این نبرد، تمام پهلوانان ایرانی بر هماوردان تورانی خود چیره شدند و در نهایت، گودرز که سپهدار ایران بود بر پیران که همتای تورانی‌اش بود، چیره شد و او را کشت؛ هر چند کیخسرو به پیران امان داده بود و گودرز را به پرهیز از ریختن خونش فرمان داده بود، اما سپهدار تورانی زنهارخواستن را پسندیده ندانست و آنقدر جنگید تا کشته شد. در نهایت، کار به تعقیب افراسیاب و گرسیوز کشید که قاتلان اصلی سیاوش بودند.

افراسیاب که جادوگری چیره‌دست بود به درون دریاچه‌ای پرید و از چشم‌ها پنهان شد، اما برادرش گرسیوز را اسیر کردند و در کرانه‌ی دریاچه آزار کردند تا افراسیاب با شنیدن صدای فریادش بیرون آمد و به دست مردی به نام هوم اسیر شد و او را به فرمان کیخسرو کشتند. پس از مرگ افراسیاب، نبردهای پهلوانیِ ایران و توران پایان یافت تا آنکه بار دیگر در عصر ارجاسپ و گشتاسپ در قالبی دینی از سر گرفته شود و این به منزله‌ی آغاز عصر جنگ‌های دینی در اساطیر ایرانی است.

5. کیخسرو که خود، آخرین نماد بزرگِ پادشاهان عصر پهلوانی است، همچون خودِ این عصر به شکلی شکوهمند از صحنه خارج شد. او پس از 60 سال سلطنت[۱۷۹]، وقتی از سامان‌دادن به کار قلمرو بزرگ خویش فراغت یافت و دا ودهش را به اوج رساند، پنج هفته با خویش خلوت کرد و بعد رهسپار کوه البرز شد.

پنج هفته خلوت‌کردنِ کیخسرو از نظر تاریخ اساطیری قدیم‌ترین نمونه‌ی چله‌نشینی را به دست می‌دهد. ناگفته نماند که کیخسرو کمی پیش از این عروج برای پدربزرگش کیکاووس نیز آیین سوگواری برگزار کرده بود و به گزارش شاهنامه «40 روز سوگ نیا داشت شاه».

---

[177] زمی‌ادی‌شت، 15، 92 و 93..

[178] زمی‌ادی‌شت، 11، 77.

[179] بندهش هندی، بخش بی‌ست‌ونهم.

در هر حال، کیخسرو پس از پنج هفته مراقبه‌ی طولانی در میان مخالفت پهلوانانی مانند زال، تاج‌وتختش را به سرداری نامدار به نام لهراسپ بخشید و خود رهسپار کوهستان شد. سفر کیخسرو به کوه، یکی از کهن‌ترین نمونه‌های عروج عرفانی به آسمان و معراج در اساطیر ایرانی است. وقتی کیخسرو تصمیم خویش برای رفتن به کوه را به درباریانش اعلام کرد، هشت پهلوان با او همراه شدند که عبارتند از رستم، زال، گودرز، گیو، بیژن، فریبرز، توس و گستهم. وقتی کیخسرو به نزدیکی قله‌ی کوه رسید، در چشمه‌ای سر و تن خود را شست و از همراهانش خواست تا برگردند، چراکه از اینجا به بعد را می-بایست به تنهایی طی نماید.

از میان پهلوانان، گودرز و زال و رستم بازگشتند، اما توس و گستهم و فریبرز و گیو و بیژن همراه شاه باقی ماندند. کیخسرو پس از شستشو در چشمه از نظرها ناپدید شد و پهلوانانی که بازنگشته بودند، در برف و کولاک شدیدی که همه جا را فراگرفت، گرفتار آمدند و در میان برف‌ها گم شدند. در میان ایشان، گستهم کسی بود که پس از نبرد یازده‌رخ به شدت زخمی شده و رو به مرگ بود. او به عنوان آخرین درخواستش از دوستش بیژن خواست تا او را به نزد شاه ببرد تا قبل از مرگ بار دیگر کیخسرو را ببیند. کیخسرو که از دلاوری او شادمان و از زخمی‌شدنش غمگین شده بود، شفای او را از خداوند خواست و به این ترتیب، گستهم شفا یافت. پس از آن، وقتی کیخسرو، گستهم را سالم سوار بر اسب دید، خداوند را شکر گفت و گفت که بیژن و گستهم دست یکدیگر را به علامت پیمان در دست بگیرند و این ردپایی است که از پیوند برادری آیین مهری در شاهنامه باقی مانده است و به نزدیکی این دو پهلوان دلالت می‌کند. در نهایت هم هر دوی این دلاوران همراه با کیخسرو در کوهستان ناپدید شدند.

این پایان نامنتظره و آشکارا عرفانی برای کیخسرو، او را در میان تمام شاهان کیانی ممتاز می‌سازد. این نکته که پهلوانان نامداری مانند توس و گیو به همراه او در کوه گم می‌شوند، به ویژه از این نظر جالب است که در دین زرتشتی برخی از آن‌ها –مهم‌تر از همه توس– از زمره‌ی جاویدانان دانسته شده‌اند. روایت شاهنامه که پهلوانان را –و به طور تلویحی کیخسرو را– مرده فرض می‌کند و ناپدیدشدنِ ایشان در میان کولاک را هم‌ارزِ مدفون‌شدنشان در زیر برف و بهمن می‌داند، روایتی عقلانی و سرراست است که به سبکِ مرسومِ فردوسی، از عناصر فراطبیعی زدوده شده است. و به همین دلیل هم پایانی غیرمنتظره و «ناکافی» برای چنین شخصیت‌هایی محسوب می‌شود.

6. فره کیانی در کیخسرو، به روشنی با کردارهای جادویی و نیروهای فراطبیعی پیوند دارد. در شاهنامه نخستین نشانه‌های فرهمندی او را اسب پدرش –بهزاد– تشخیص می‌دهد و برای سواری‌دادن به او پیشقدم می‌شود، اما این تنها بهزاد نیست که رامِ کیخسرو می‌شود؛ بلکه چنان‌که گفتیم، دیوارهای دژ بهمن یا عناصر طبیعی دیگر مانند رود جیحون نیز به فرمان او در می‌آیند، چنان‌که ضمیر مردمان نیز بر او آشکار و از توانایی غیبگویی نیز برخوردار است. کیخسرو که در میان جانوران

در جنگل و کوهستان پرورش یافته است وقتی گیو را برای نخستین‌بار می‌بیند، به شکلی توضیح‌ناپذیر، هویت وی را و ماموریت او را درمی‌یابد:

چو کیخسرو از چشمه او را بدید — بخندید و شادان دلش بردمید

به دل گفت کاین گرد جز گیو نیست — بدین مرز خود زین نشان نیو نیست

مرا کرد خواهد همی خواستار — به ایران برد تا کند شهریار[۱۸۰]

همچنین وقتی سوار بر بهزاد تاخت‌وتاز می‌کند و نگاه گیو را بر خویش ثابت می‌یابد، به نزدش می‌رود و از آنچه که در ذهن دارد او را خبر می‌دهد:

چو یک نیمه ببرید زان کوه شاه — گران کرد باز آن عنان سیاه

همی بود تاپیش او رفت گیو — چنین گفت بیداردل شاه نیو

که شاید که اندیشه‌ی پهلوان — کنم آشکارا به روشن روان

بدو گفت گیو ای شه سرفراز — سزد کآشکارا بود بر تو راز

تو از ایزدی فر و برز کیان — به موی اندر آیی ببینی میان

بدو گفت زین اسپ فرخ نژاد — یکی بر دل اندیشه آمدت یاد

چنین بود اندیشه‌ی پهلوان — که اهریمن آمد بر این جوان

کنون رفت و رنج مرا باد کرد — دل شاد من سخت ناشاد کرد

ز اسپ اندر آمد جهاندیده گیو — همی آفرین خواند بر شاه نیو[۱۸۱]

پس گیو که می‌بیند کیخسرو افکار او، و حتی گمان بدِ او –که اسبش گماشته‌ی اهریمن است و سوارش را بر باد خواهد داد– را خوانده است از اسب پیاده می‌شود و او را می‌ستاید. کیخسرو در موارد دیگری نیز این توانایی جادویی را از خود نشان می‌دهد. یک نمونه‌اش آن است که وقتی بیژن با نیرنگ منیژه گرفتار آمد و با فرمان افراسیاب به چاهی افکنده شد، جای او را شناسایی کرد و با فرستادن رستم، او را از مرگ رهاند.

توانایی جادویی کیخسرو، نقطه‌ی قوتی است که کیکاووس با تمام ماجراجویی‌هایش از آن بدین پایه بهره نداشت. در کشمکش میان کیکاووس و افراسیاب، این طرف تورانی است که خردمند و خویشتندار است و سنجیده رفتار می‌کند. همچنین توانایی‌های جادویی افراسیاب –از قدرت پیشگویی‌اش گرفته تا ترفندهایی که در نبرد با رستم به کار می‌بندد– با

[180] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 3136-3138.

[181] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 3212-3220.

توانایی‌های کیکاووس که متکی بر زورمندی و ارتش بزرگ و ثروت فراوانش است، قابل مقایسه نیست، اما کیخسرو از سویی نوه‌ی همین افراسیاب است و از سوی دیگر وارث کیکاووس محسوب می‌شود. بنابراین، نیروی هر دو را در خود گرد آورده است. از این روست که کارِ بزرگِ ستاندن کین سیاوش و کشتن افراسیاب به دست او انجام می‌پذیرد.

7. گذشته از نابودکردن افراسیاب که بزرگ‌ترین کردارِ جنگی در عصر حماسی شاهنامه است، کیخسرو نقش‌هایی دینی را نیز بر عهده دارد که در دوران اسلامی نیز باقی مانده و به چارچوبی عرفانی پیوند خورده است. در روایت‌های زرتشتی، شماری از پهلوانان، جاویدان دانسته شده‌اند. اینان هفت تن هستند که در شهرهایی پنهانی زندگی می‌کنند و قرار است در آخر زمان به همراه شاگردانشان برخیزند و به سوشیانس در رهاندن مردمان یاری رسانند. یکی از این جاویدانان، کیخسرو است که به روایتی به خواب فرورفته است و وقتی زمان کرانمند به پایان برسد، برمی‌خیزد و به سوشیانس در رهاندن گیتی یاری می‌رساند.

نقش آخرالزمانی کیخسرو و پیوندی که با امر قدسی دارد، عنصری بوده که او را در میان اندیشمندان دوران اسلامی نیز محبوب ساخته است. زین‌العابدین شیروانی در کتاب حدائق‌السیاحهٔ، او را پیامبری دانسته که کتابی به نام دمجانس نوشته است[182] و ناگفته نماند که این کتاب در «اندرزهای بزرگمهر» به هوشنگ پیشدادی نیز نسبت داده شده است. سهروردی هم که با نبوغی درخشان در پی احیاکردن حکمت مغانه بود، چندان از کیخسرو تاثیر پذیرفته بود که چارچوب نظری خویش را «حکمت خسروانی» می‌نامید و این پادشاه کیانی را «ملک دوم» می‌نامد و او را کسی می‌داند که پس از فریدون، توانایی جذب نور الاهی (فره) را داشت[183].

با این وجود، ردپایی هر چند نامستقیم از گناهکاری را در سرگذشت کیخسرو نیز می‌توان یافت. در آن هنگام که توس از سوی کیخسرو سپهسالاری ایرانیان را بر عهده گرفت و برای دومین بار به سوی توران تاخت از گذرگاهی گذشت که قلعه‌ای بلند بر آن مشرف بود و جریره –دختر پیران ویسه– و فرود، برادر ناتنی کیخسرو و فرزند سیاوش، بر آن حکمرانی داشت. این نکته که افراسیاب کیخسرو را –که از پشت خودش هم بود– با وضعی چنین دشوار و زیر فشار مراقبتی چنان سخت پرورده و نوه‌ی دیگرش، فرود را که از نسل پیران بوده، آزادانه به حکومت قلعه‌ای گماشته است، نشان می‌دهد که شاه تورانی از پیش بر هویت کسی که کین سیاوش را خواهد ستاند، آگاهی داشته است.

به هر حال، فرود با وجود آن که مهر ایرانیان را به دل داشت و یاد و خاطره‌ی پدر را گرامی می‌داشت، اما همچون مرزبانی تورانی با ایرانیان رویارو شد. توس که خواستار تسلیم‌شدنِ وی بود به برخورد دوستانه‌ی او و با بهرام اکتفا نکرد و

---

[182] شی‌روانی، 1348.

[183] سهروردی، 1348.

خواست که از دژ خارج شود و به سپاه ایران بپیوندد، اما فرود چنین نکرد و از آنجا که کمانگیری چیره‌دست بود، وقتی ایرانیان به سمتش تاختند، چندین تن از پهلوانان ایرانی را از پای در آورد که داماد و پسر توس و پسر کیکاووس از جمله‌شان بودند. در نتیجه ایرانیان به دژ هجوم بردند و فرود که جوانانه بنای سرکشی گذاشته بود را کشتند. هر چند کیخسرو پیشاپیش، ایشان را از چنین برخوردی بر حذر داشته بود.

پس از این «گناه»؛ یعنی، کشتن برادرِ بیگناهِ کیخسرو به دست سپاهیان ایران، بخت از او روی گرداند و تورانیان در چندین نبرد مهم بر ایرانیان چیره شدند، چندان که هفتاد تن از خاندان گودرز در نبرد کشته شدند و سپاه ایران در کوه هماون به محاصره تن در داد. در این هنگام بار دیگر رستم به نجات ایرانیان شتافت و تورانیان را که با شاه کوشان و خاقان چین متحد شده بودند، شکست داد و به هزیمت وا داشت. به همین ترتیب اگر بخواهیم به دنبال عنصر گناه در شخصیت کیخسرو بگردیم، باید آزاردادن گرسیوز –برادرِ پدربزرگش– و قتل پدربزرگش، افراسیاب را نیز به این سیاهه افزود.

8. اگر بخواهیم ساختار داستان زندگی کیخسرو را خلاصه کنیم، به این جمع‌بندی می‌رسیم:

کیخسرو، نوه‌ی کیکاووس و افراسیاب و فرزند سیاوش بود و همزمان با کشته‌شدنِ پدرش زاده شد.

کیخسرو در کوهستان و در میان جانوران پرورش یافت.

کیخسرو به جوانی زورمند و پهلوان تبدیل شد.

کیخسرو در آزمونِ افراسیاب خود را به حماقت زد و به این ترتیب از خطر رست.

گیو به دنبال رویای پدرش به توران رفت و کیخسرو و فرنگیس را با خود به ایران آورد.

کیخسرو اسب پدرش –بهزاد– را یافت.

کیخسرو به جیحون زد و بدون قایق از آب گذشت.

کیخسرو در آزمون کیکاووس با نمایش قدرت جادویی خود پیروز شد و با نوشتن نامه‌ای به پهلوی، دیوار دژ بهمن را فروریخت و تاج کیانی را تصاحب کرد.

کیخسرو در محل دژ بهمن، آتشکده‌ی آذرگشنسپ را بنیان نهاد.

کیخسرو برای آناهیتا، وای، ارت و درواسپ قربانی کرد تا بر دشمنانش پیروز شود.

کیخسرو، غیبگو و روشن‌بین بود و به این ترتیب، نیروهای ایرانی را با درایت راهبری کرد.

کیخسرو در جنگل سپید، افراسیاب (اوروَسار) را شکست داد.

کیخسرو، برادری به نام فرود داشت که به دست توس کشته شد.

کیخسرو پس از نبرد یازده‌رخ، گستهمِ زخمی را به یاری یزدان شفا بخشید.

کیخسرو، نیروهای تورانی را در هم شکست و افراسیاب را به کین سیاوش کشت.

کیخسرو برای کیکاووس، 40 روز سوگواری کرد و در پایان دوران زمامداری‌اش چله نشست.

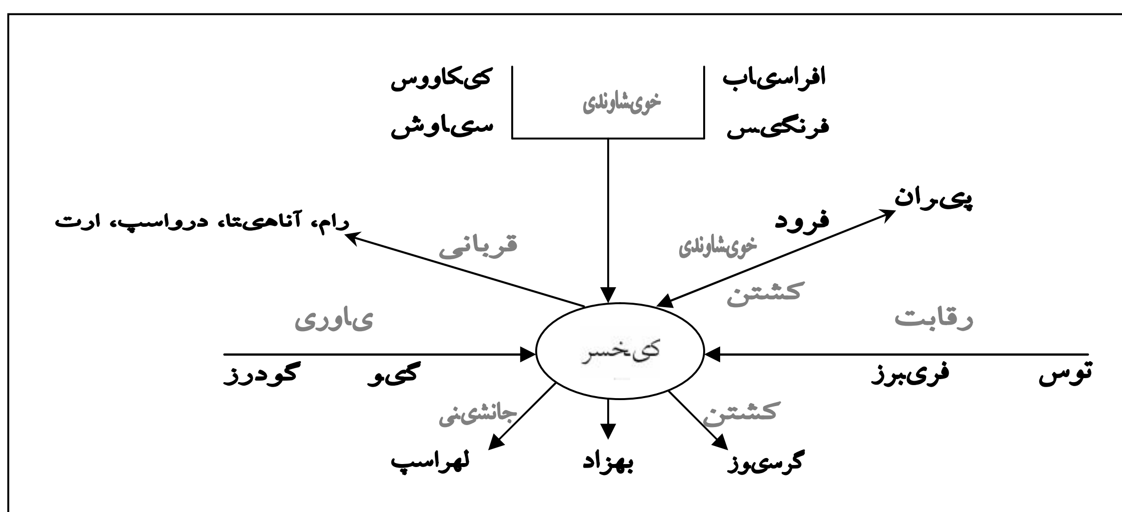
کیخسرو، تاج‌وتخت را به لهراسپ سپرد.

کیخسرو به همراه هشت پهلوان به کوه اندر شد.

کیخسرو در پای چشمه‌ای سر و تن شست و ناپدید شد. همراهانش که بازنگشتند، در کولاک گم شدند.

کیخسرو در شهری پنهانی جاویدان شده و در انتظار نبرد آخر زمان است.

به این ترتیب، ارتباط کیخسرو با سایر شخصیت‌های اساطیری ایران را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:



کیخسرو با این جم‌ها نیز پیوند دارد:

خیانت/انتقام: محور نبردهای کیخسرو، ستاندن انتقام خون سیاوش و اغریرث است که به دست افراسیاب کشته شده‌اند.

داد/بیداد: کیخسرو مانند سایر شاهان کیانی به دادگری مشهور است، اما مهم‌ترین ویژگی دادگرانه‌ی او، نابود کردن افراسیاب و نیروهای تورانی است که همچون نماد ستم در آن دوران نمود دارند.

نظم/آشوب: کیخسرو به خاطر تاسیس آتشکده‌ها شاهی بنیانگذار و نظم‌دهنده است، اما مکان‌های تاسیس‌شده توسط او خصلتی دینی دارد و با شهرها و پناهگاه‌ها و کاخ‌های پیشینیانش تفاوت دارد. او همچنین به دلیل نابودکردن دودمان ضحاک و تسخیر دژ بهمن، شاهی منقرض‌کننده و آشوبگر نیز هست.

ایران/توران: کیخسرو نماد اوج کشمکش‌های ایران و توران است و در زمانی سلطنت می‌کند که این دو قلمرو به دو دشمن آشتی‌ناپذیر تبدیل شده‌اند.

خرد/بی‌خردی: کیخسرو به خاطر روشن‌بینی و آشنایی‌اش با عناصر رازورزانه و فنون جادویی، یکی از خردمندترین شاهان اساطیری ایران است. با این وجود، گهگاه ناچار به پنهان‌کردن این خرد یا تخطی از آن می‌شود، چنان‌که در مورد آزموده‌شدنش در دربار افراسیاب یا عبورش از جیحون دیدیم.

فرهمند/بی‌فره: محور اقتدار کیخسرو مانند سایر شاهان اساطیری، برخورداری او از فره است. او در برابر افراسیاب، فره خویش را پنهان و در برابر کیکاووس آن را ابراز می‌کند. در شاهنامه و اوستا بارها به پیوند فره کیخسرو با فره کیکاووس و سیاوش تاکید شده است.

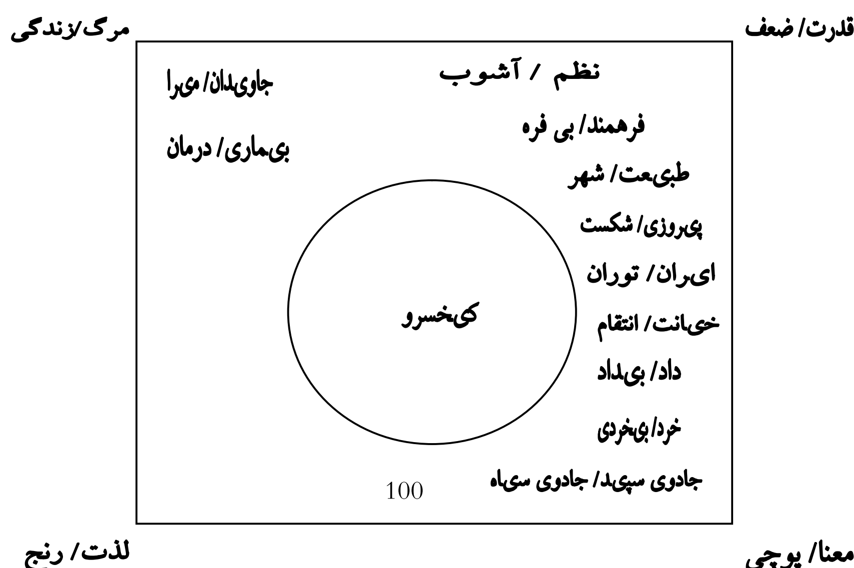
جاویدان/میرا: کیخسرو موجودی جاویدان است و تا پایان زمان، زنده خواهد ماند؛ در عین حال، کسانی که سودای همراهی با او را دارند –به روایت فردوسی– مرگ را در خواهند یافت، یا –به روایت زرتشتی– بختِ جاویدان‌شدن را به دست خواهند آورد.

پیروزی/شکست: در نبردهای ایران و توران که در زمان کیخسرو به اوج خود می‌رسد، کیخسرو همچون عاملی تعیین‌کننده می‌نماید که وزنه‌ی ترازوی ایرانیان را به سوی پیروزی سنگین می‌کند.

جادوی سپید/جادوی سیاه: ارتباط روشنِ کیخسرو با توانایی‌های جادویی از آن رو با نیاکانش متفاوت است که او به جادوی سیاه نیز دست می‌یازد و برای نابودکردن دیوار دژها و پیروزی بر دشمنانش از به کار بردن جادو ابایی ندارد. این شاید میراث پدربزرگش، افراسیاب باشد.

بیماری/درمان: کیخسرو با این جم ارتباطی سست‌تر از سایر شاهان برقرار می‌کند. با این وجود، مانند سایر شاه–پهلوانان بزرگ از قدرت درمانگری برخوردار است. گستهمِ زخمی و رو به مرگ با کمک دعای او شفا می‌یابد و خودش برای مصون‌ماندن از خطر افراسیاب، خود را به دیوانگی می‌زند.

طبیعت/شهر: کیخسرو مردی است که زندگی خود را در کوه و جنگل و در ارتباط با جانوران وحشی آغاز می‌کند و در نهایت پس از برآوردن وظیفه‌ای که در شهر داشت، بار دیگر به کوهستان بازمی‌گردد.



سخن ششم: کی‌گشتاسپ

1. واپسین شاه کیانی، کی‌گشتاسپ است که به خاطر همزمانی‌اش با ظهور زرتشت در ادبیات زرتشتی جایگاهی پرارج دارد و به خاطر تصویر کاملا متفاوتی که از او در شاهنامه بازنموده شده، موضوع بحث و سخن بسیار بوده است. گشتاسپ، یا چنان‌که در پارسی باستان و اوستایی رواج داشته است، ویشتاسپ، فرزند کی‌لهراسپ بود. برادرِ نامداری به نام زریر داشت که نخستین حماسه‌ی ایرانی در شرح نبردهای او برای دفاع از دین زرتشتی پرداخته شده است. وزیر خردمندش، جاماسپ نام داشت و خویشاوند او نیز به شمار می‌رفت. اسفندیار دلاور که نخستین جهان‌پهلوان زرتشتی است، فرزند این شاه–پهلوان بوده است.

کی‌گشتاسپ، محور مرکزی سرودهای گاهانی است و با مرور این کهن‌ترین اشعار ایرانی می‌توان دریافت که زرتشت به پشتگرمی او موفق به ترویج آیین خویش شده است[۱۸۴]. در گاهان، او عضوی از گروه پیروان خاص زرتشت؛ یعنی، انجمن مغان (مَگه) است[۱۸۵] و به او وعده داده شده است که با سرودهای «منش نیک» و نیروی این گروه به اقتدار و پیروزی دست خواهد یافت[۱۸۶]. او آشکارا شاهی پهلوان و رزم‌آور بوده است، چون زمانی که در زمیادیشت ستوده می‌شود از گرزِ سنگینش، قدرتش در چیرگی بر دیوپرستانی مانند ارجاسپ و پشن سخن در میان است. همچنین او را بازو و پناه دین زرتشت نامیده‌اند[۱۸۷]. در ضمن در همین بندها به این موضوع اشاره شده که گرزِ او، همان گرزی است که فریدون از آن برای کوبیدن سر ضحاک استفاده کرد و بعدها برای کیخسرو به ارث رسید.

در یکی از بخش‌های اوستا به نام آبان‌یشت، فهرستی از شاه–پهلوانان ذکر شده است که برای آناهیتا قربانی گزاردند و چیرگی بر دشمنان و به دست آوردن قدرت سیاسی را خواستار شدند. در میان سیاهه‌ی نام ایشان، تنها یک استثنا وجود دارد و آن هم زرتشت است. او تنها کسی است که در آبان‌یشت، آناهیتا را ستایش می‌کند، ولی برایش قربانی نمی‌گزارد و در ضمن، تنها کسی است که در میان فهرست ستایندگان ناهید نامش آمده است، بی آنکه شاه یا سردار جنگی باشد. خواسته‌ی او نیز ویژه و متفاوت با بقیه بود، چون پادشاهی و قدرت را برای خود نخواست و تغییر رفتار در شاهی را آرزو کرد. «*زرتشت*

---

[184] ی‌سنه، هات 53، 2.

[185] ی‌سنه، هات 46، 14.

[186] ی‌سنه، هات 51، 16.

[187] زمی‌ادی‌شت، 13و 14، 84-94.

تنها با زبانِ پرخردِ منتَره، و با اندیشه و گفتار و کردار نیک آناهیتا را نماز برد و از او خواست تا کی‌گشتاسپ همواره بر اساس دین او بیندیشد، بر مبنای دین او سخن بگوید و سازگار با دین او رفتار کند»، و آناهیتا این خواسته را برآورده کرد[۱۸۸].

به همین ترتیب، زرتشت در کرانه‌ی رود دایتیا برای درواسپ با هوم و منثره نماز گزارد، و از او خواست تا همسرِ گشتاسپ –هوتوسا (آتوسا)– نیز به همین ترتیب از گفتار و کردار و اندیشه‌ی زرتشتی پیروی کند و مایه‌ی بلندآوازه شدنِ انجمن وی شود[۱۸۹]. این آتوسا، به ظاهر زنِ بانفوذِ دربار گشتاسپ بوده است، چون در جایی دیگر هم به این نکته اشاره شده که او به خاندان نیرومند نوذریان تعلق داشته و در بند عشق گشتاسپ گرفتار بوده است و برای وصال با وی خدا را نیایش می‌کند[۱۹۰].

هر چند در نهایت، خواست زرتشت برآورده شد و گشتاسپ به آیین او گروید، اما این کار، بدون رنج و سختی ممکن نگشت. بر اساس روایتی کهن که در متون عصر اسلامی باقی مانده است، زرتشت برای نمایش قدرت خویش، پس از معراجی 10 ساله، از آسمان به زمین فرود آمد و از بام کاخ گشتاسپ به درون آمد و شاه را به دین نو فراخواند. گشتاسپ هر چند از این کار در شگفت شد، اما آیین او را نپذیرفت و موبدان و روحانیون دربار خویش را فراخواند تا گفتارهای زرتشت را بسنجند. موبدان و آتربانان او با زرتشت گفتگو کردند و در نهایت، رهبر ایشان که جاماسپ بود، به راستی زرتشت ایمان آورد[۱۹۱].

به این ترتیب، زرتشت در دربار گشتاسپ مقیم شد و پیش از آنکه شاه به وی بگرود، توانست نظر موافق ملکه آتوسا را به خود جلب کند. با این وجود به دنبال سعایت یکی از درباریان، زرتشت را به زندان افکندند. پس از آن، اسبِ سیاهِ محبوب گشتاسپ دچار بیماری غریبی شد و دست و پایش در شکمش فرورفت. زرتشت که پزشکی خبره بود، اعلام کرد که حاضر است اسب را درمان کند. وقتی چنین کرد، بار دیگر ارج و قرب خویش را به دست آورد. در زراتشت‌نامه‌ی بهرام پژدو، فرودآمدن زرتشت از بام کاخ در این هنگام ذکر شده است.

در نهایت، زرتشت برای آنکه گشتاسپ را به دین خویش درآورد، مراسم درون‌یشتی برای وی برگزار کرد. گشتاسپ از او چهار خواسته داشت که عبارت بود از عمر جاویدان، رویین‌تن شدن، دانشِ فراگیر و خطاناپذیر و آگاهی بر جایگاه خویش در دنیای مینویی. زرتشت، مراسم درون یشت را برای او برگزار کرد و از نوشابه‌ای توهم‌زا که بعدها منگ یا بنگِ گشتاسپی نام گرفت، به او خوراند. به این ترتیب گشتاسپ به جهان مینویی رفت و به جایگاه خویش در آنجا آگاه شد و

---

[188] آبان‌یشت، 25، 104-106.

[189] گوش‌یشت، 6، 25-27.

[190] رام‌یشت، 9، 35-37.

[191] آثارالبلاد، 1960: 399-400.

روان بزرگان دین را دید و به آیین زرتشت گروید. پشوتن، اسفندیار و جاماسپ نیز از سه خواسته‌ی دیگر شاه برخوردار شدند و جاویدان، رویین‌تن و همه‌چیزدان گشتند.

به این ترتیب، آشکار است که زرتشت با اجرای مراسمی شمنی که با مصرف مواد توهم‌آور همراه بوده است، درست به همان شکلی که بعدها مانی در مورد برادر شاهنشاه ساسانی عمل کرد، روان گشتاسپ را به سفری مینویی برده و به این ترتیب، حقانیت دین خویش را اثبات کرده است. البته ناگفته نماند که روایت‌های دیگری در دست است که تلاش زرتشت در این مورد را دشوارتر جلوه می‌دهد و از برگزاری آزمون وری خبر می‌دهد که زرتشت در آن شرکت کرد و قبول کرد تا برای اثبات راستگویی‌اش بر سینه‌اش فلز گداخته بریزند. از آنجا که فلز گداخته به زرتشت صدمه‌ای نزد، همگان به راستی وی ایمان آوردند و در دربار گشتاسپ جایگاهی بلندمرتبه یافت[۱۹۲].

2. به این ترتیب گشتاسپ، نخستین شاه زرتشتی است و به دلیل پیوندی که با این پیامبر ایرانی و توسعه‌ی آیین او دارد، مقدس پنداشته می‌شود. گذشته از این رابطه با امر قدسی، گشتاسپ، شاهی فرهمند هم بود و فره کیانی که افراسیاب در پی آن بود و بدان نرسید، در نهایت به تملک او درآمد[۱۹۳]. در ویسپرد، بندی وجود دارد که گردآمدن فره هر سه طبقه در شخصیت گشتاسپ را به ذهن متبادر می‌کند. در آنجا که زرتشت هنگام دعاکردن برای او از اهورامزدا می‌خواهد تا 10 پسر نصیب وی نماید که سه تا ارتشتار، سه تا موبد، سه تا کشاورز و یکی همچون خودِ او باشد[۱۹٤] که گویا به معنای بهره‌وری از هر سه فره طبقات است و به اسفندیار اشاره دارد.

در اوستا اشاره‌ای به دوران جوانی و کودکی گشتاسپ وجود ندارد و او را ولیعهدی تصویر کرده‌اند که در زمان حیات پدرش ازسوی او به پادشاهی برگزیده می‌شود، اما در شاهنامه، ماجراهای دوران جوانی گشتاسپ و زمانی که هنوز شاه نشده بود، با آب‌وتاب روایت شده و این نشانه‌ی آن است که مجموعه‌ای از روایت‌های مردمی در مورد این شاه–پهلوان وجود داشته است. به روایت فردوسی، گشتاسپ، جوانی سرکش و جاه‌طلب بود که خود خواهان تاج‌وتخت پدر بود و چون دید لهراسپ با این خواست وی همدل نیست به حالت قهر دربار ایران را ترک کرد و رو به سوی سرزمین روم نهاد. در آنجا اژدهایی که مایه‌ی آزار و هراس مردم بود را از پا در آورد و به این ترتیب در میان پهلوانان اژدها اوژن شاهنامه جایی برای خود گشود. پس از آن با دختر شاه روم که کتایون نام داشت نرد عشق باخت و هنگامی که به مرتبه‌ای بلند در درگاه رومیان رسیده بود به کشور خویش بازگشت. در این هنگام لهراسپ، پیر شده بود و در برابر خود فرزندی داشت که دلاوری و فرهمندی خویش را در سرزمین‌های دوردست به اثبات رسانده بود، پس تاج‌وتخت را به وی سپرد و از سنت فریدون و

---

[192] آثارالبلاد، 1960: 399-400.

[193] زمی‌ادی‌شت، 12 و 13، 82-86..

[194] آفری‌ن پی‌غمبر زرتشت، 5.

کیخسرو پیروی کرد. گشتاسپ، 30 سال پیش از ظهور زرتشت سلطنت کرد و پس از پذیرفتن آیین وی نیز 90 سال دیگر بر گاه و تخت باقی ماند[۱۹۵].

داستان ایمان‌آوردن گشتاسپ به زرتشت را فردوسی از دقیقی وام گرفته است و هر چند به دقت و با امانتی بی‌نظیر ماجرای دیدن دقیقی در رویا و حق مولف را در مورد 1000 بیتِ وی رعایت کرده، اما احتمالا بدان دلیل این بخش را به همین شکل دست‌نخورده باقی گذاشته که تمایل داشته است در مورد دین زرتشت سکوت کند و چنان‌که در نوشتار دیگری نشان داده‌ام، این نمایانگر تنفر وی از این دین یا پایبندی‌اش بدان نبوده است که تنها نشانگر سرخوردگی وی از آیین باستانی ایران است و در عین حال احترامی که همچنان در مورد پیامبر آن قایل بوده است[۱۹۶].

پس از آنکه گشتاسپ بر تخت نشست و دین زرتشت را پذیرفت با دشمنی همسایگانش روبرو شد. این همسایگان، قبایل ایرانی‌نژادِ کوچگردی بودند که در یادگار زریران و اوستا با نام خیونان، مورد اشاره واقع شده‌اند. بزرگ‌ترین فرمانروای خیونان، شاهی بود به نام ارجاسپ که با شنیدن پشت‌کردنِ گشتاسپ به دین کهن آریاییان، دو پیک را به دربار وی فرستاد و از او خواست تا به آیین کهن بازگردد و از پشتیبانیِ زرتشت دست بردارد. دو پیکِ خیون که نامخواست و بیدرفش‌جادو نام داشتند، در ضمن از سوی ارجاسپ تهدید کردند که اگر گشتاسپ چنین نکند به ایران‌زمین خواهند تاخت و آن را غارت خواهند کرد. زریر که مانند برادرش، پیام خیونان را توهین‌آمیز یافته بود به ایشان وعده کرد که در میدان نبرد با آن‌ها روبرو خواهد شد و میدانی را برای رویارویی با ایشان تعیین کرد. پس از آن، گشتاسپ سپاهی گران، بسیج کرد و رو به سوی نبرد نهاد.

گشتاسپ به سنت شاهان پیش از خود، اردویسور آناهیتا را با قربانی‌کردن صد اسب و هزار گاو و ده‌هزار گوسفند در کرانه‌ی آبِ فرَزدانَو ستود. آنچه که گشتاسپ در برابر این قربانی طلب کرد، عبارت بود از چیرگی بر تَثریاوَنتِ بددین، پشَن دیوپرست و ارجاسپ دُروند که ایزدبانو این خواست‌ها را برآورده کرد[۱۹۷]. او برای درواسپ نیز در کرانه‌ی رود دایتیا به همین شکل قربانی داد و از او نیز خواست تا بر ارجاسپ و برخی از دیوپرستان دیگر چیره گردد و دختران زندانی‌اش، همای و واریذکَنا را به خانمان خود بازگرداند[۱۹۸].

---

[195] بندهش هندی، بخش 29.

[196] وکیلی، 1386.

[197] آبان‌یشت، 25، 106-108.

[198] گوش‌یشت، 7، 29-33.

برادرش زریر نیز در کرانه‌ی رود دایتیا قربانی مشابهی را گزارد و خواستار شد تا بر ارجاسپ و هومَه‌یَکَه‌ی هشت‌خانه پیروز شود. آناهیتا خواسته‌ی او را نیز برآورد[۱۹۹]، اما به درخواست وَندَرِمَینیش –برادر ارجاسپ– که در کرانه‌ی دریای فراخکرت به همین ترتیب، قربانی کرده و چیرگی بر گشتاسپ و زریر و کشتار ایرانیان را طلب کرده بود، توجهی نکرد[۲۰۰].

پیش از درگرفتن نبرد، گشتاسپ از جاماسپ که همه چیز را می‌دانست، خواست تا سرنوشت روز نخستِ نبرد را پیشگویی کند. جاماسپ با ترس‌ولرز به شاه گفت که از میان پسران و برادران شاه، 23 تن در نخستین روز نبرد کشته خواهند شد که زریر و پادخسرو، برادران شاه و فرشاورد، پسرش، در آن میان خواهند بود. گشتاسپ که از این پیشگویی خشمگین و نگران شده بود به جاماسپ پرخاش کرد و از تخت برخاست و بر زمین نشست و حاضر نشد بار دیگر بر تخت بنشیند. زریر نزد او رفت و بر عهده گرفت که فردای آن روز 150هزار از خیونان را نابود کند، اما گشتاسپ برنخاست. آنگاه پادخسرو و فرشاورد نزد وی رفتند و به ترتیب، کشتن 140 و 130هزار تن از خیونان را بر گردن گرفتند، اما باز گشتاسپ برنخاست تا آنکه پسر رویین‌تن‌اش اسفندیار پیش رفت و بر عهده گرفت که تمام خیونان را از دم تیغ بگذراند. آنگاه گشتاسپ برخاست و بار دیگر بر تخت نشست و سوگند خورد که حتی اگر تمام خویشاوندانش هم کشته شوند، دین جدید را رها نکند. پس از آن در جایی به نام سپیدبیشه که به روایت بندهش در منطقه‌ی کومش (قومس) در دامغان امروزین قرار داشت[۲۰۱]، نبردی بسیار مهم در میان دو گروه درگرفت که به آسیب فراوان به هر دو سو انجامید، اما در نهایت، ایرانیان در آن پیروز شدند و دین زرتشت برقرار ماند.

3. پشتیبانی گشتاسپ از زرتشت، چندان در دین زرتشتی ارج نهاده شده که در متن زند بهمن‌یسن که نوعی نوشتار آخر زمانی است، دوران حکومت وی به عصر زرین تعبیر شده است[۲۰۲]. گشتاسپ در روزگار پیری با فاجعه‌ای بزرگ روبه‌رو شد و آن هم کشته‌شدن پسرش به دست رستم بود. در متون اوستایی در این مورد مطلبی وجود ندارد، اما با توجه به روایت‌های رایج در زمان ظهور اسلام، می‌دانیم که چنین داستانی در ایرانِ عصر ساسانی بر سر زبان‌ها بوده و احتمالا همچون خودِ رستم در عصر اشکانی ریشه داشته است. در متون پهلوی، تنها به این نکته اشاره رفته است که پس از گشتاسپ، آشوب بر جهان حاکم شد و از میان نوادگان وی تنها به حکومت بهمن، پسر همای، اشاره رفته است.

---

199 آبان‌یشت، 26، 112-114.

200 آبان‌یشت، 27، 116-118.

201 بندهش هندی، بخش 10.

202 زند بهمن‌یسن، 3، 23.

در شاهنامه، کشته‌شدنِ اسفندیار ناشی از جاه‌طلبی گشتاسپ دانسته شده است. فردوسی، گشتاسپ را شاهی دلبسته‌ی تاج‌وتخت تصویر کرده است که فرزند تناورش، اسفندیار، مرتب چشم به راه کناره‌گیری او و سپردن تاج‌وتخت به وی است. به همین دلیل، گشتاسپ پس از نخستین نبرد ایرانیان و تورانیان که اسفندیار در آن دلاوری بسیار به خرج می‌دهد، او را با سعایت یکی از سردارانش زندانی می‌کند و پس از آن هم وقتی پافشاری او بر گرفتن مقام سلطنت را می‌بیند، او را به نبرد با رستم گسیل می‌کند؛ یعنی، ماموریتی که مادرش کتایون در گفتگویی التماس‌آمیز آن را مرگبار می‌داند و خواهانِ تن‌زدنِ پسرش از آن است. در هر حال با کشته‌شدن اسفندیار، عصر پهلوانی شاهنامه پایان می‌یابد و دورانی تاریخی آغاز می‌شود که کمابیش با تاریخ عصر هخامنشی منطبق می‌شود.

برداشت فردوسی از گشتاسپ نشان می‌دهد که دست کم روایت‌هایی در مورد گناهکاربودن این واپسین شاه کیانی نیز وجود داشته است. در متون پهلوی می‌خوانیم که گشتاسپ، خود نیز خویشتن را گناهکار می‌داند، چون وقتی زرتشت برای بار نخست، دین خویش را به او عرضه می‌کند، می‌گوید که در سه نبرد، 1000 تن، دوهزار تن و سه‌هزار تن را به قتل رسانده است. زرتشت جواب می‌دهد که اگر به دین مزدا بپیوندد و در این راه بکوشد گناهانش بخشیده خواهد شد و گشتاسپ بار دیگر می‌گوید که گناهانش نابخشودنی است چون در سه نبرد دیگر چهارهزار تن، پنج‌هزار تن و 6هزار تن را کشته است و زرتشت بار دیگر می‌گوید که کشته‌شدگان، فرزندان گرگ بوده‌اند و گناهان وی بخشیده خواهد شد[۲۰۳]. بنابراین گشتاسپ را نیز می‌توان در میان شاهانی قلمداد کرد که گناهکار شمرده می‌شدند.

در داستان‌های منسوب به گشتاسپ، اشاره‌ای هم به ساخته‌شدن بنایی جادویی وجود دارد که با سنتِ بنانهادن شهرها یا کاخ‌های افسانه‌ای توسط شاه–پهلوانان، پیوند می‌یابد. بنا بر روایات پهلوی، گور گشتاسپ در کوهی بلند قرار داشت و ساختمانی جادویی بود که اگر کسی واردش می‌شد و چیزی را از آن می‌دزدید، راه بازگشت را گم می‌کرد. بنابراین دزدی‌کردن از آن ناممکن بود. همچنین گفته می‌شد که اگر صاحب‌منصبی سواره از کنارش عبور کند و بنا بر احترام پیاده نشود، تا پیش از پایان همان سال از منصب خود عزل خواهد شد[۲۰۴].

4. کردارهای مهم گشتاسپ را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:

گشتاسپ، فرزند دلاور و سرکش لهراسپ بود و تاج‌وتخت را از او طلبید، اما چون جواب رد شنید با قهر از دربار ایران خارج شد.

گشتاسپ در روم، اژدهای مخوفی را کشت.

---

[203] متون پهلوی، 47.

[204] متون پهلوی، 102، 16.

گشتاسپ پس از ماجراهایی با کتایون، دختر شاه روم، ازدواج کرد.

گشتاسپ به سرداری بزرگ در روم تبدیل شد.

گشتاسپ به ایران بازگردید و تاج‌وتخت را از پدرش دریافت کرد.

گشتاسپ پس از آزمون‌های بسیار، دین زرتشت را پذیرفت.

گشتاسپ برای دفاع از دین زرتشت به جنگ ارجاسپ رفت و برای پیروزی بر او به درگاه آناهیتا و درواسپ قربانی کرد.

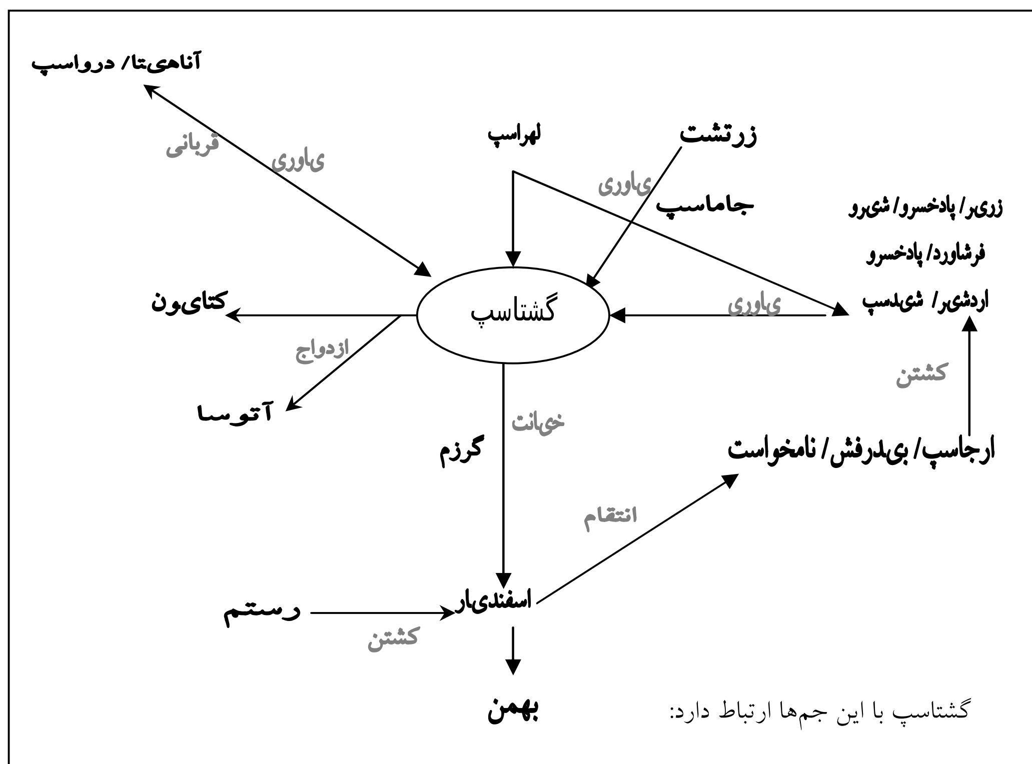
گشتاسپ پیش از نبرد بر کشتار خویشاوندانش در جنگ آگاه شد.

گشتاسپ با وجود تحمل تلفات زیاد، بر خیونان چیره شد و دین زرتشتی را در جهان منتشر کرد.

گشتاسپ، پسرش اسفندیار را به نبرد رستم فرستاد.

در نهایت، گشتاسپ پادشاهی را به بهمن، پسر اسفندیار، واگذار کرد.

به این شکل، گشتاسپ با شخصیت‌های دیگر ارتباط می‌یابد.



جادوی سپید/جادوی سیاه: در جریان نبرد ایرانیان و تورانیان، بارها به کاربرد جادوی سیاه از سوی سرداران تورانی اشاره شده است و به‌ویژه بیدرفش –کشنده‌ی زریر– در این مورد شهرت دارد. به همان شکلی که جادوی سیاه در این داستان از شاه تورانی برگرفته شده و به یکی از سردارانش تحویل شده است، جادوی سپید نیز در اختیار گشتاسپ قرار ندارد و

زرتشت است که دارنده‌ی آن محسوب می‌شود. بنابراین، نیروی کشنده و مخرب جادوی سیاه تورانیان، در برابر قدرت توامندسازنده و رویین‌تن‌کننده‌ی زرتشت قرار می‌گیرد.

داد/بیداد: گشتاسپ از این نظر که در روایت‌های گوناگون نسبت به این جم، موقعیتی متناقض دارد، در میان شاه‌–پهلوانان یگانه است. روایت اوستایی و رسمی زرتشتی، او را شاهی بسیار دادگر می‌داند که با تمام قوا و به قیمت قربانی‌کردن برادران و پسرانش با نیروهای بیدادگر می‌جنگد و بر آن‌ها چیره می‌شود، اما در روایت شاهنامه، او را پادشاهی آلوده با جاه‌طلبی و حرص قدرت می‌بینیم که به ویژه پسرش، اسفندیار را آماج ستم خویش می‌سازد. به هر صورت، دیالکتیک داد و بیداد در سراسر داستان گشتاسپ جاری است.

ایران/توران: در اینجا نیز بار دیگر کشمکش ایرانیان و تورانیان را داریم، با این تفاوت که این‌بار ماهیت نبرد، کین‌کشی و انتقام‌جویی بابت خون ایرج و سیاوش نیست که جدالی دینی هسته‌ی مرکزی جنگ‌ها را می‌سازد.

قتل/انتقام: با این وجود، ماهیت نبردها خیلی زود به وضعیت قدیمیِ قتل/انتقام بازمی‌گردد، با این تفاوت که در قتل‌های پیشین که سیاوش و ایرج و اغریرث قربانیانش بودند خیانت، وضعیتی تعیین‌کننده داشت و قربانیان با ناجوانمردی از پای در می‌آمدند، اما از زمان گشتاسپ به بعد، قتل‌ها وضعیتی جوانمردانه دارد و در میدان نبرد رخ می‌دهد. به این شکل، اسفندیار و بستوری که انتقام زریر را می‌جویند، او را در میدان نبرد از دست داده‌اند و همچنین است بهمن که انتقام خون پدرش را از فرزندان رستم می‌خواهد. از این رو چرخشی از «خیانت/انتقام» به سوی «قتل/انتقام» انجام شده است.

فرهمند/بی‌فره: همچنان اهمیتی دارد، اما در سیر وقایع، نقش چندانی بازی نمی‌کند. جایگاه آن از فره کیانی و اقتدار شاهی به قلمروی دینی کوچ کرده است. به همین دلیل هم در مورد از دست رفتنِ فره گشتاسپ، بحثی وجود ندارد و ماجراجویی‌های ساده‌ای در قلمرو روم برای اثبات حق وی بر تاج‌وتخت کفایت می‌کند، اما زرتشت است که باید آزمون‌هایی دشوار را برای اثبات حقانیت خود پشت سر بگذارد و معجزه‌هایی شگفت را در اثبات فرهمندبودنِ خویش به انجام رساند.

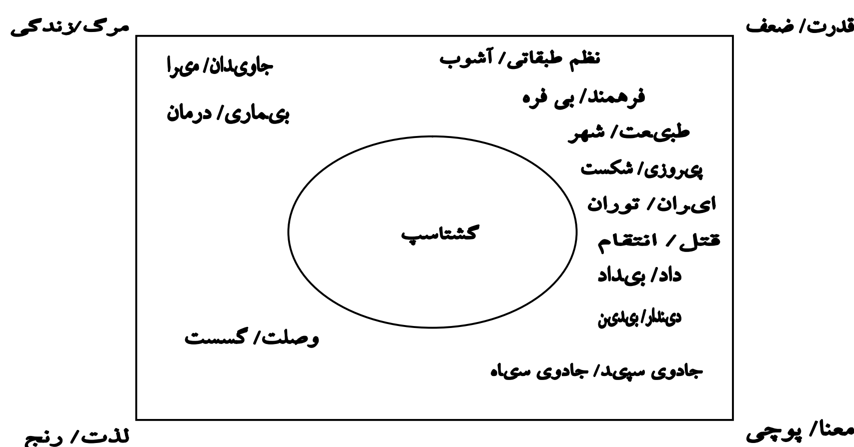
دیندار/بی‌دین: جمی است که در داستان گشتاسپ برای نخستین‌بار به عنوان امری عمومی مطرح می‌شود؛ تا پیش از این، تنها با شاهان و پهلوانان منفردی سر و کار داریم که دیندار یا بی‌دین بوده‌اند و نسبت به خدایان، رفتاری شایسته یا ناشایست در پیش می‌گرفته‌اند، اما از دوران گشتاسپ به بعد با قبایل و اقوام و قلمروهایی که مردمش دیندار یا بی‌دین هستند روبه‌رو هستیم و با کشمکش میان آن‌ها.

نظم/آشوب: در داستان گشتاسپ، نظم و آشوب با وضعیت جنگ/صلح، هم‌ارز است و وضعیتی طبقاتی یا درونزاد ندارد و بیشتر به هجوم اقوام همسایه مربوط می‌شود.

پیروزی/شکست: طبعا در عرصه‌ی نبرد ایرانیان و تورانیان، بار دیگر با این جم به عنوان عنصری تعیین‌کننده روبه‌رو هستیم.

جاویدان/میرا: با توجه به درخواست گشتاسپ برای جاویدان‌شدن و بهره‌مندشدنِ پشوتن از این موهبت، این نیز مضمونی مهم در داستان گشتاسپ است. محرومیت گشتاسپ از زندگی جاویدان و بسنده‌کردنش به آگاهی بر جایگاه خویش در جهان مینویی – خواستی که از نظر پایه با نامیرایی قابل مقایسه نیست– شاید بازمانده‌ی داستانی کهن باشد که گناهی همچون جمشید و کیکاووس را به گشتاسپ هم منسوب می‌کرده است و شاید فردوسی بر اساس این روایت بوده که تصویری چنین ناخوشایند را از او در شاهنامه به دست داده است.

وصلت/گسست: در شاهنامه، گشتاسپ برای دستیابی به کتایون، دست به ماجراجویی‌های بسیار می‌زند و از این رو وصالش با وی با الگوی داستان‌هایی مانند رامایانا یا زال و رودابه شباهت دارد، اما در نسخه‌ی اوستایی ، اشاره‌ای به دشواری-های ازدواج گشتاسپ و آتوسا دیده نمی‌شود.



1. عناصر داستانِ شاه–پهلوان، چنان‌که از مرور سرگذشت این پنج شخصیتِ برجسته برآمد در ساختاری تکرارشونده و منظم، به هم چفت‌وبست شده است. اگر بخواهیم به زبانی علمی‌تر سخن بگوییم، باید داستان زندگی شاه–پهلوان را منشی بدانیم که در قالب رده‌ای از روایت‌های همخوان و مشابه صورتبندی شده و در طول تاریخ، جهش‌هایی نمادین/معنایی را از سر گذرانده و در نهایت به چند ساختِ پایدار، منتهی شده است. برای دست‌یافتن به درکی عمیق‌تر از ماهیت شاه–پهلوان و شناسایی ساختار این منش، لازم است عناصر پایه‌ی آن را تجزیه کنیم و مضمون‌های عمومی نهفته در آن را به شکلی عریان‌تر، مورد تحلیل قرار دهیم. به این ترتیب، الگوی صورتبندی معانی غایی در این منش نیز روشن خواهد شد.

اگر بخواهیم زندگینامه‌ی این پنج‌تن را با هم مقایسه کنیم، به الگوهایی مشترک، دست خواهیم یافت. نخست آنکه زایش همه‌ی آن‌ها با بشارت‌ها و نشانه‌هایی فراطبیعی همراه بوده است. جمشید و فریدون بدان دلیل زاده شدند که پدرانشان مسئولیتِ کهانت هوم را بر عهده داشتند و اصولا زاده‌شدنشان پاداشی بود بابت این خدمت. زایش فریدون و کیخسرو، پیشاپیش توسط شاهِ اهریمنیِ دورانشان –ضحاک و افراسیاب– پیشگویی شده بود. در هر دو مورد اخیر، رویایی بود که تولد شاه–پهلوان آینده را بر دشمن اصلی‌اش آشکار می‌کرد. به این ترتیب، مضمونِ آشنای زایشِ بشارت‌داده‌شده که دقیقا به همین دلیل هم به مخاطره برای قهرمانِ نوزاد می‌انجامد، در بطن داستان شاه–پهلوانان وجود دارد.

از میان پنج شخصیت مورد نظر ما، فریدون و کیخسرو در زمان کودکی توسط دشمنِ بزرگشان تهدید شدند و به همین دلیل هم به کوهستان فرستاده شدند تا از گزند حوادث در امان بمانند. تقریبا تمام شخصیت‌های یادشده، دور از والد خویش پرورده شدند. در مورد ارتباط جمشید و کیکاووس با پدرانشان، احتمالا به دلیل قدمت زیاد داستان، اطلاعات چندانی در دست نیست، اما فریدون و کیخسرو پیش از آن که زاده شوند، پدر خود را از دست می‌دهند و همواره هم پادشاه اهریمنی است که پدر را به قتل می‌رساند. گشتاسپ که از چنین دشمنی محروم است، در زمان نوجوانی به حالت قهر از پدرش جدا می‌شود.

در کل، چارچوبی عمومی وجود دارد که جدایی شاه–پهلوان از خانواده و پدر را در زمان کودکی نشان می‌دهد. از سوی دیگر، دست کم در مورد فریدون و کیخسرو که نزد مادرشان پرورده می‌شوند، پیوند روشنی میان شاه–پهلوان و مادرش وجود دارد. غیاب روایت‌هایی در مورد دوران کودکی کیکاووس و جمشید و گشتاسپ هم بعید نیست ناشی از دستبرد زمانه و از میان رفتن روایت‌هایی باشد که احتمالا زمانی در این زمینه وجود داشته است. دست کم این را می‌دانیم که در بازنویسی‌های دیرآیندتری مانند شاهنامه، بسیاری از تنش‌های خانوادگی اولیه رفع‌ورجوع شده و توالی شاهان به صورت بر تخت

نشستنِ ساده و بی‌دردسرِ پسری به جای پدر نقل شده است، چنان‌که مثلا رابطه‌ی جمشید و برادرش تهمورث که پیش از او با اهریمن جنگیده و او را شکست داده بود به رابطه‌ی پدر و پسری تقلیل داده شده است که دومی به جای اولی به تخت می-نشیند؛ در حالی که در اوستا تهمورث توسط اهریمن بلعیده می‌شود و جمشید او را از تهیگاه وی بیرون می‌کشد و احتمالا پس از این کار به جای او شاه می‌شود. به همین ترتیب، بر تخت نشستن کیکاووس، به‌سادگی در قالب جانشینی کیقباد بازنموده شده است؛ در حالی که می‌دانیم در روایت اوستایی کی اَپیوه –که در شاهنامه برادر کیکاووس دانسته شده– پیش از او شهریار بوده و قاعدتا داستان‌هایی داشته که به روزگار ما نرسیده است.

ارتباطی هم در میان شاه–پهلوان و نیروهای طبیعی و قلمروهای اسرارآمیزِ غیر متمدن وجود دارد. جمشید برای آوردن پیمان به دوزخ رفت و در برابر برف و سرما مقاومت به خرج داد و فریدون و کیخسرو در کوهستان‌ها و جنگل‌ها پرورده شدند. کیکاووس در جنگل‌های مازندران و گشتاسپ در بیشه‌های روم با دشمنان خود درآویختند و کیکاووس در نهایت به خاطر تجاوزکردن به قلمرو آسمان بود که فره خود را از دست داد. بنابراین پیوندی در میان شاه– پهلوان و طبیعت وحشی وجود دارد که می‌تواند از نوع مثبت (پرورده‌شدن، پناه‌گرفتن، پناه‌دادن) یا منفی (هجوم‌بردن، فتح‌کردن، تجاوزکردن) باشد.

شاه–پهلوانان در زمان جوانی با دشمنی سترگ –اهریمن، ضحاک، دیوان مازندران، افراسیاب و ارجاسب– روبه‌رو می‌شوند و کشتن وی آغازگاهِ عروج ایشان به عنوان شخصیتی حماسی است. انگیزه‌ی درگیری با این دشمنِ بزرگ یا گرفتن انتقام (تهمورث، جمشید، سیاوش) است و یا نجات‌دادنِ کسی (تهمورث، زرتشت) که در مخاطره است. دشمنانی که قهرمانان داستان با ایشان درگیر می‌شدند با طبیعت و نیروهای وحشی و جانورانِ کمین‌کرده در آن مربوط بودند. در مورد فریدون و گشتاسپ، این دشمن، اژدها بود و کیکاووس و جمشید با دیوها و اهریمنان مبارزه می‌کردند. بنابراین عنصرِ نبرد با نیروهای پلیدی که ماهیتی هیولاگونه و آمیخته با نمادهای جانوری دارد نیز در ایشان مشترک است.

شاه–پهلوانان برای چیرگی بر این دشمن به درگاه خدایان کهن آریایی قربانی ادا می‌کردند. آناهیتا بزرگ‌ترین ایزدبانویی است که در این میان به نامش اشاره شده و به‌ظاهر بخشنده‌ی پیروزی در نبردها بوده است. در کمال تعجب، پس از این ایزدبانوی بزرگ، نام درواسپ –ایزد حامی چارپایان و رمه‌ها– را می‌بینیم که تقریبا توسط تمام شاهان پیش از نبرد بزرگشان ستوده شده است. شاید این ردپایی باشد از دیرینگی داستان‌های شاه–پهلوانان یا برساخته‌شدنشان بر مبنای الگوی جمشیدی که در هر دو حال به کوچگردبودنِ خاستگاه شاه–پهلوان اشاره می‌کند. ارت نیز ایزد دیگری است که معمولا برایش قربانی ادا می‌شود. غیاب نام ایزدان بزرگی مانند اهورامزدا و میترا در این میان، معنادار است و شاید به ماجرای گناه نخستین که به‌زودی بدان خواهیم پرداخت، ارتباطی داشته باشد.

بخش مهمی از شاه–پهلوانان، در نهایت پس از ماجراهای زیادی همسر خود را برمی‌گزینند و به وصال دلدار خویش دست می‌یابند؛ در مورد جمشید این موضوع به آمیزش مسئله‌برانگیز او با خواهرش و با ماده‌دیو منحصر است، اما در مورد بقیه روایت سرراست‌تر است. فریدون برای به‌دست‌آوردن ارنواز و شهرناز با ضحاک جنگید؛ کیکاووس، سودابه را پس از نبرد با شاه یمن به‌دست‌آورد و گشتاسپ پس ازماجراجویی در قلمرو روم با کتایون ازدواج کرد.

همسران این شاهان، هر چند دشوار به دست آمده بودند، چندان سازگار از آب در نیامدند و در نهایت، شکلی از شوربختی را برای شوهرانشان به ارمغان آوردند. جمک در وداها موضوع کشمکشی اخلاقی در اندرون جم است؛ ارنواز و شهرناز، فرزندانی به دنیا آوردند که از سوی مادر، ناتنی بودند و یکدیگر را به قتل رساندند؛ فتنه‌گری‌های سودابه به مرگ سیاوش منتهی شد و کتایون نیز فرزندانی را برای کی‌گشتاسپ زایید که در نهایت به خاطر زیاده‌خواهی (در مورد اسفندیار) یا پایبندی به دین زرتشتی کشته شدند.

تقریبا تمام این شاهان با فرزندانشان دچار مسئله بودند و بقیه نیز در معرض شکلی از کشمکش درون‌خانوادگی قرار داشتند. جمشید به دست برادرش ایسپیتیور و به امر ضحاک کشته شد که او نیز قبلا پدر خود را کشته بود؛ فریدون با دشمنی برادران و برادرکشی فرزندانش روبه‌رو شد و از نواده‌ای پشتیبانی کرد که دو پسرش را به قتل رساند؛ کیکاووس با بدگمانی نسبت به سیاوش و گشتاسپ با تنگ‌نظری نسبت به اسفندیار، پسرانشان را به کشتن دادند. در این میان تنها کیخسرو است که در مورد ارتباطش با زنان چیز زیادی وجود ندارد و شخصیت مقدس و آسمانی‌اش به ظاهر در چارچوبی خانوادگی تعریف نشده است.

تمام این شاهان، مردانی سازنده و دادگر بودند که مکانی ویژه را بنیانگذاری کردند. جمشید، ورجمکرد را ساخت؛ کیکاووس هفت‌کاخ را در البرز بنیان نهاد؛ کیخسرو آتشکده‌ی آذرگشنسپ و گشتاسپ و فریدون و جمشید آتشکده‌هایی دیگر را پدید آوردند. به این ترتیب تمام ایشان نقشی تعیین‌کننده در بنیان‌نهادن ساختمانی معمولا جادویی و دینی داشتند. جایی که نیرو و اقتداری زیاد در آنجا گرد آمده بود و در نتیجه به جوان‌شدن پیران یا شفایافتن بیماری‌ها کمک می‌کرد.

تمام شاه–پهلوانان یادشده در امر تقسیم اجتماعی نیز ردپایی آشکار از خود به جا گذاشتند. جمشید کسی بود که طبقه‌های جامعه‌ی آریایی کهن را تاسیس کرد. فریدون، تقسیم زمین به سه پهنه‌ی میانی (ایران) شرقی (توران) و غربی (روم) را انجام داد و کیکاووس گویا نخستین کسی بود که هفت سرزمین –خونیراس و 6 همسایه‌اش– را از هم تفکیک کرد و به همین دلیل هم برای نخستین‌بار شاه هفت سرزمین نامیده شد. کیخسرو که خونِ ایرانیان و تورانیان در رگ‌هایش جاری بود برای مدتی کوتاه فرزندان فریدون را در یک جامعه‌ی یگانه با هم متحد کرد و گشتاسپ، جامعه‌ی زرتشتی و غیر زرتشتی (یا

دیوپرست) را از هم تفکیک نمود. بنابراین، مرزبندی جامعه و بازتعریف زیرواحدهای آن نقش مهمی بوده که توسط این شخصیت‌ها برآورده می‌شده است.

شاه–پهلوانان پس از سپری‌کردنِ عمری معمولا طولانی به گناهی دست یازیدند که فره را از ایشان دور کرد. در مورد جمشید و کیکاووس، این گناه، غرور و تخطی‌کردن از قوانین الاهی بوده است. در مورد فریدون و گشتاسپ، صراحتی وجود ندارد و به نظر می‌رسد نوع تقسیم قدرت در میان خویش و فرزندان ،عامل اصلی شوربختی بوده است. در این میان، کیخسرو تنها شاه–پهلوانِ بی‌گناه است اگر که کشته‌شدن فرود توسط ارتش وی را نادیده بگیریم.

شاه–پهلوانان معمولا در پایان عمر، تاج‌وتخت را با میل خود واگذار کردند و از قدرت کناره گرفتند، به جز جمشید که در نبرد با ضحاک کشته شد، فریدون، کیکاوس، کیخسرو و گشتاسپ پادشاهی را در زمان زندگی خویش به جانشینان خود واگذار نمودند.

بنابراین، در یک جمع‌بندی فشرده، عناصر مشترک در میان زندگینامه‌ی شاه–پهلوانان عبارت است از: بشارت هنگام زایش، تهدید دشمنی اهریمنی در زمان کودکی، جدایی از پدر و پیوند با مادر در دوران کودکی و نوجوانی، جنگ با دشمنی بزرگ، قربانی‌کردن برای خدایان و پیروزی بر آن دشمن، ارتباط مثبت یا منفی با طبیعت، وصالِ پرماجرا با همسر، کشمکش درون‌خانوادگی و شوربختی نهاییِ این وصال، ساختن بنایی مهم، گناهکاری و از دست دادن فره و واگذارکردنِ تاج‌وتخت.

2. با مرور داستان زندگی شاه–پهلوانان، این نکته روشن می‌شود که استخوان‌بندی مشترکی در کار است و ایده‌ی مثالی شخصیتی تاریخی/اساطیری، هسته‌ی مرکزی این روایت‌ها را می‌سازد. شاه–پهلوان‌ها، نسخه‌هایی گوناگون از یک منش یگانه هستند که اقتدار و عظمت پادشاهی نیرومند، پیروزمند، گناهکار و تاریخ‌ساز را بیان می‌کنند. الگویی که در زندگینامه‌ی شاه–پهلوانان تکرار می‌شود، همان الگویی است که دانسته یا نادانسته در زیر و بمِ زندگی شخصیت‌های تاریخی نیز تکرار شده یا در افکار عامیانه به ایشان منسوب شده است. برای عمیق‌تر شکافتن معنای این زندگینامه، لازم است کمی بیشتر به برخی از نمادهای برسازنده‌ی این روایت‌ها بپردازم.

یکی از عناصری که در زندگی شاه–پهلوانان تکرار می‌شود، بشارتِ زایش و مخاطره در زمان کودکی است. این مضمونی بسیار کهن و بسیار رایج است. در زمانه‌ی چیرگی ظلمت و غلبه‌ی نیروهای اهریمنی، رویایی که شاهی پلید می‌بیند به این شکل تعبیر می‌شود که قرار است نجات‌بخشی زاده شود و گیتی را از تیرگی پاک کند. شاهِ بدکار با خبردارشدن از این پیشگویی، دستور می‌دهد تا تمام نوزادانی را که در زمان خاصی زاده شده‌اند و به پیشگویی مربوط می‌شوند از بین ببرند، اما در این میان، ناجیِ اساطیری، جان به در می‌برد از خانه و خانواده‌اش دور می‌افتد و پس از بالیدن در محیطی وحشی و طبیعی برای ستاندن حق خویش بازمی‌گردد و شاهِ بدکار را نابود می‌کند.

این عنصر در اساطیر فراوانی با بسامد زیاد تکرار شده است، چندان که نمی‌توان در مورد خاستگاه اولیه‌اش اطمینان داشت. نسخه‌ای مصری از این اسطوره در زمان قیام موسی در قرن یازدهم و دهم پ.م در این سرزمین رواج داشته و نسخه-ای مشابه در ایران‌زمین و یونان و میانرودانِ قرن ششم و هفتم پ.م نیز مرسوم بوده است.

در شاه–پهلوانانی مانند فریدون و کیخسرو این عنصر به‌روشنی و شفافیت تمام دیده می‌شود و احتمالا این شخصیت‌ها سرمشق این ماجرا بوده‌اند، هر چند چنان‌که گفتم به دلیل پراکندگی زیاد این روایت و همگونی شگفت‌انگیزش در همه جا، بعید نیست از سرزمینی دیگر –احتمالا مصر– وامگیری شده باشد. اگر بخواهیم به ریشه‌ی ایرانی‌اش باور داشته باشیم، یک سرچشمه‌ی احتمالی آن اسطوره‌ی زایش مهر در غار است که در تاریک‌ترین شب سال و سردترین وقت رخ می-دهد.

اسطوره‌ی بشارت زایش و مخاطره‌ی کودکی به تولد ناجی در سخت‌ترین شرایط اشاره می‌کند. مضمون اصلی آن به امید بازمی‌گردد و به این حقیقت که در دشوارترین شرایط و لحظات هم، امکانِ ظهور روزنه‌ی نجات وجود دارد. زیر فشار نیروهای سیاسی و به دنبال چیرگی پادشاهان بدکرداری که نماینده‌ی رنج و سختی مردم در زمان‌های ناخوشایند تلقی می-شدند، این نجات از رنج و سختی در اساطیر به صورت زایش شاه–پهلوانی فرهمند تبلور یافته است که در اوج اقتدار شاهِ بدکار به دنیا می‌آید.

اسطوره‌ی یادشده را در بسیاری از جاها می‌توان بازیافت. گذشته از مواردی که شرحشان گذشت، تلاش نمرود برای از بین بردنِ ابراهیم نوزاد، کوشش فرعون برای کشتن موسای نوزاد و دستورِ هیرود برای کشتار نوزادان عبری برای پیشگیری از زاده‌شدنِ عیسای ناصری، نمونه‌هایی دینی از این اسطوره هستند. دستورِ آستیاگ مادی برای کشتن نوه‌اش کوروش که در قالب اسطوره‌ی اودیپ در یونان وامگیری شده است نیز نسخه‌هایی زمینی‌تر و تاریخی‌تر از آن را به دست می‌دهد. در اسطوره‌ی یونانی هم درست مانند روایت پارسی– مادی، شاهی بدکار –لائیوسِ تِبسی– وجود دارد که به خاطر دیدن رویایی روشن‌بینانه، دستور می‌دهد تا پسرش را به جنگلی برده و در آنجا رها کنند. این نوزاد را از پا به درختی آویزان می‌کنند، اما دهقانانی او را پیدا می‌کنند و می‌پرورند و به این ترتیب اودیپ شهریار، جان سالم به در می‌برد و بعدها ندانسته پدرش را به قتل می‌رساند. نامِ او، اودیپوس، در یونانی به معنای «پای ورم‌کرده» است و به آویزان‌شدنش از پا به درخت اشاره می‌کند.

3. اسطوره‌ی شاه–پهلوان، چنان‌که گفتیم، منشی کارآمد و مهم برای مشروعیت‌بخشیدن به نظم سیاسی جامعه نیز هست. شاه با ادعای آنکه هوادار نیروهای نیک است و با نمایش اینکه آشوب را می‌راند و نظم را مستولی می‌سازد، وفاداری رعایای خود را به دست می‌آورد و از این رو هر شاهی که بر زمین حکمرانی کرده است و کوشیده تا در چارچوب ستمگران

اهریمنی نگنجد، دیر یا زود ناچار شده است تا از سرمشق شاه– پهلوانان پیروی کند. شاه–پهلوانان، مانند تمام شخصیت‌های اساطیری دیگر، الگوهایی از صورتبندی منِ آرمانی هستند و کارکرد اجتماعی‌شان آن است که خودانگاره‌ی افرادِ خاصی را سازماندهی و خواست‌های طبقه‌ی ویژه‌ای از مردمان را مرکزدار کنند.

از این رو، هیچ عجیب نیست که شاهانِ تاریخی ایران، کوشیده باشند تا از کنش شاه–پهلوانان تقلید کنند و شگفت نیست که کردارهای بزرگ ایشان نیز به تدریج در داستان شاه–پهلوانان ادغام شده است. در واقع، منشِ شاه–پهلوان، مانند تمام منش‌های دیگری، سیستمی دورگه است که بخشی از آن از سطح فرهنگی و لایه‌ی نمادها و سرنمون‌ها و معناهایی غایی سرچشمه می‌گیرد و بخشی دیگر از آن در رخدادهای تاریخی و کردار مردم بزرگ ریشه دارد. از این روست که در زندگینامه-ی شاهان، شباهت‌های گاه شگفت‌انگیزی با سرمشقِ شاه–پهلوان می‌توان یافت. شباهتی که برخی از پژوهشگران را به تاریخی دانستنِ برخی از شاه–پهلوانان، سوق داده است.

از دید نگارنده، شاه–پهلوانان یا هر شخصیت اساطیری دیگر، عنصری تاریخی نیست. شخصیت‌های تاریخی در سطح اجتماعی حضور دارند و در آن لایه نقش خود را ایفا می‌کنند و در شبکه‌ای از روابط میان من‌ها و دیگری‌ها کردار خود را تنظیم می‌کنند و در نهایت هم کردارشان به تعیین سرنوشت سیستم‌های اجتماعی در همین لایه منتهی می‌شود. در حالی که شخصیت‌های اساطیری، عناصری در سطح فرهنگی هستند. منش‌هایی هستند که در تاروپود شبکه‌ای از نمادها و نشانگان و مفاهیم، تنیده شده‌اند و در آن زمینه معنا می‌یابند. بنا به شرحی که دادیم، این منش‌ها برای شخصیت‌های تاریخی یا کسانی که سودای بر عهده گرفتنِ نقشی تاریخی را در سر دارند، همچون سرمشقی غایی عمل می‌کنند و از این مجرا بر سطح اجتماعی نیز تاثیر می‌گذارند. با این وجود، خودشان عناصری در سطح اجتماعی نیستند. به همین ترتیب، شخصیت‌های تاریخی، در صورتی که ردپایی ماندگار از خود بر جای گذارند، زندگینامه‌ی خود را به مرتبه‌ی منشی قابل تکثیر برمی‌کشند. ایفاکردن نقشی ماندگار در تاریخ، باعث می‌شود که زندگینامه‌ی یک شخصِ واقعی، ارزشی روایی پیدا کند و به عنوان محملی برای انتقال معانی فرهنگی، کارآیی یابد. در این شرایط، شخصیتی تاریخی به صورت منشی اساطیری در سطح فرهنگی بازتاب می-یابد یا کردارهایش در منش‌های موجود در این لایه جذب می‌شود بی آنکه خودِ آن کردارها یا آن شخص از «جنسِ» منش‌ها باشند.

این بدان معناست که از دید من، کشمکش قدیمیِ میان هواداران اوهِمِریسم که برای شخصیت‌های اساطیری، حقیقتی تاریخی قایل‌اند یا هواداران مکتب نمادگرایی و ساختارگرایی که هرنوع ارتباطی از این دست را انکار می‌کنند، از نادیده‌انگاشتنِ خصلت سلسله‌مراتبی سوژه و سطح‌بندیِ معناها ناشی شده است. شخصیت‌های تاریخی و منش‌های فرهنگی، اصولا پدیدارهایی متمایز هستند که در مقیاس‌هایی متمایز و سطوحی گوناگون تجلی می‌یابند و قابل تحویل به یکدیگر

نیستند، هر چند از نگاهی دیگر، همگی سطوحی سلسله مراتبی از واقعیتی یگانه؛ یعنی، منِ یکپارچه هستند و از این رو بر یکدیگر اثر می‌گذارند، بی آنکه یکی باشند.

بر این مبنا، می‌توان درکی عمیق‌تر از ارتباط میان شاه–پهلوانان اساطیری و شاهان تاریخی به دست آورد. شاهان تاریخی بزرگ، کسانی هستند که به ظهور شکلی از روایت‌های شاه–پهلوان دامن می‌زنند و کردارهای به‌یادماندنی‌شان در پیکره‌ی رمزگانِ آن‌ها جذب و هضم می‌شود. این کار، تنها در شرایطی ممکن می‌شود که خودِ اسطوره‌ی شاه– پهلوان سرمشقی برای کردار شاه تاریخی قرار گرفته باشد. داد و ستد این دو از جنسِ تبلوریافتن، تجسم و تحقق پیدا کردنِ شاه–پهلوان در قالب شاه تاریخی است و همچنین از رده‌ی پیروی‌کردن، ویرایش‌کردن و بازسازی‌کردنِ اسطوره‌ی شاه–پهلوان در پرتو کردارهای شاه تاریخی.

در میان شاه–پهلوانان، موقعیت گشتاسپ از همه روشن‌تر است. یک دلیل آن است که در فهرست ما از همه جدیدتر است و دلیل دیگر آنکه با شخصیتی مانند زرتشت که بی‌تردید حقیقت تاریخی داشته پیوند خورده است. گشتاسپ، بی‌تردید یکی از شاهانِ کوچکِ قلمرو ایران شرقی بوده که در قرن یازدهم یا دوازدهم پ.م بر منطقه‌ی بلخ یا خوارزم فرمان می‌رانده است. نیاکان او، کسانی بوده‌اند که در قالب سلسله‌ی کیانی در ادبیات زرتشتی تثبیت شده‌اند، هر چند این بدان معنا نیست که روایت‌های مربوط به ایشان، به راستی به شخصیت‌های تاریخی‌شان ارتباطی داشته باشد.

در میان سایر شاه–پهلوانان، کیخسرو نیز وضعیتی مشابه دارد. او یکی از پدران گشتاسپ بوده که به خاطر ستاندن کینِ پدرش سیاوش از شاه خیونان –افراسیاب– شهرت یافته است. با این وجود، اینکه تصویر عرفانی و قدسیِ او در قلمرو اساطیر به راستی در رخدادهایی تاریخی ریشه داشته باشد، جای چون و چندِ بسیار دارد.

کیکاووس از برخی جنبه‌ها با کمبوجیه، فرزند کوروش بزرگ، شباهت دارد. کمبوجیه همان کسی بود که راهِ پدرش کوروش را با درایت ادامه داد و برای نخستین‌بار توانست کل سرزمین‌های نویسای قلمرو میانی را در قالب امپراتوری هخامنشی، یکپارچه سازد. از این رو نامیدن او با لقبِ شاه هفت‌کشور، پُر بیراه نیست. او همچنین در ادبیات یونانی همچون شاهی خیره‌سر و مغرور بازنموده شده است؛ تصویری که البته بیشتر متاثر از تبلیغات سیاسی آتنیان و باور فلسفی افلاطون در مورد زوال تدریجی جهان بوده است تا حقیقتی تاریخی.

با این وجود، همین تصویر نیز در میان ایرانیان، بازتاب‌هایی از خود به جای گذاشته است. در ضمن، چنان‌که راولینسون می‌گوید، این داستان هرودوت که کمبوجیه از دختر فرعون مصر خواستگاری کرد و چون فریبکاری او و سر باز زدنش از گسیل عروس را دید، به آن سو لشکر کشید با ماجراجویی‌های کاووس در هاماوران و رابطه‌اش با سودابه شباهت دارد.

این شباهت را کمی بیشتر هم می‌توان بسط داد و کشته‌شدنِ بردیا به دست وی را می‌توان با قتل سیاوش به خاطر رانده‌شدنش از دربار ایران، شبیه دانست. هر چند از دید من، روایت هرودوت بیشتر بر مبنای اساطیری استوار شده که در همان زمان – احتمالا در مورد خودِ کیکاووس– وجود داشته و توسط او به کمبوجیه منسوب شده است، چراکه حمله‌ی کمبوجیه به مصر، ادامه‌ی سیاست عمومی هخامنشیان برای فتح جهان بود که در روزگار پدرش تدوین شده بود[205] و بردیا هم به احتمال زیاد بر خلاف ادعای داریوش به دست او کشته نشد، بلکه بعدها توسط خودِ داریوش به قتل رسید.

روایت کیخسرو، چنان‌که نولدکه نشان داده است به زندگینامه‌ی کوروش بزرگ هخامنشی شباهت دارد. کیخسرو مانند کوروش، مادری بیگانه با دربار مستقر، اما ایرانی‌نژاد (از تباری تورانی و در مورد کوروش، مادی) دارد. او به خاطر رویای پیشگویانه‌ی پدربزرگ مادری‌اش که شاهی ستمگر هم هست (افراسیاب/آستیاگ) از دربار رانده شده است و به جنگل فرستاده می‌شود، اما در نهایت در زمان نوجوانی به دربار بازمی‌گردد و مهر پدربزرگش بر او قرار می‌گیرد با این تفاوت که کوروش با نمایش دلیری و خوی شاهانه‌اش احترام آستیاگ را جلب می‌کند و کیخسرو با پنهان‌کردن همین خصلت، خطر افراسیاب را از خود دفع می‌نماید. هر دوی ایشان در نزدیکی اصفهان و فارس (در روایت اوستایی متاخر) با پدربزرگ مادری خویش رویارو می‌شوند و بر او پیروز می‌گردند. هر دوی ایشان به عدالت و خردمندی شهرت داشتند و دشمنان را از ایران راندند و عصری زرین را در تاریخ ایران‌زمین پدید آوردند. در ضمن هر دوی ایشان به شکلی بحث‌برانگیز کشته شدند. در مورد مرگ کوروش روایت‌های ضدونقیض بسیاری وجود دارد و در مورد کیخسرو هم که داستان‌ها را مرور کردیم.

داستان مرگ کیخسرو از سوی دیگر با روایتِ هندیِ مرگِ یودَه‌شَترَه نیز نزدیکی دارد. او فرزند خدای آذرخش – دهَرمَه– و زنی به نام پرَستیهَه بود. در مهابهاراتا داستان این پهلوان نامدار آمده که چگونه با ایزدِ جنگاوری مانند ایندرَه همدست شد و بر 20 دیو که از شاه–عفریتی جادوگر فرمان می‌بردند، چیره شد. ناگفته نماند که در اساطیر ایرانی، چنان‌که به‌زودی بحث خواهم کرد، رستم بیشترین شباهت را با ایندره دارد و او نیز همدست با کیخسرو در نبردش با تورانیان است. در نهایت، یوده‌شتره پس از عمری حکومتِ پرشکوه و جلال، به همراه گروهی از سرداران و سگش به هیمالیا رفت و در آنجا گم شد و سردارانی که با او همراه شده بودند، جملگی مردند؛ هر چند خودش و سگش به بهشت رسیدند و در آنجا جاویدان شدند.

روایت تاریخی کوروش و داستان یوده‌شتره‌ی هندی، آشکارا با داستان کیخسرو شباهت دارد. هیچ دور نیست که وامگیری‌هایی میان این سه روایت وجود داشته باشد. هر چند بیشتر چنین می‌نماید که داستانِ کوروش، بر مبنای روایت کیخسرو ساخته شده و میان دو داستانِ ایرانی و هندی نیز دادوستد و وامگیری‌هایی وجود داشته باشد. در هر صورت، این را

---

[205] اومستد، 1383.

می‌دانیم که کوروش تاریخی با کوروشِ اساطیری تفاوت داشته است. تقریبا قطعی است که کوروش در کودکی در جنگل رها نشده است و حتی در این مورد که شاه ماد، پدربزرگش بوده باشد هم چون‌وچرا وجود دارد.

روایت‌ها در مورد جمشید و فریدون به قدری کهن و به قدری عام و نمادین هستند که امکان تطبیق آن‌ها با شخصیت‌هایی بسیار وجود دارد. کریستن‌سن به شباهت داستانِ بخش‌شدن جهان در میان سه فرزند فریدون و اسطوره‌ی آفرینش اقوام سکایی به روایت هرودوت اشاره کرده است و بعید نیست که این داستان، به راستی از اقوام سکا وامگیری شده باشد. در هر حال، ماجرای کشمکش فریدون و آژیدهاک و اژدها اوژنی او باید کهن‌تر باشد و در مورد جمشید هم که گفتیم این داستان به روایت‌های نخستین انسان در میان اقوام آریایی پیوند می‌خورد و قدمتش به پیش از جدایی هندیان از ایرانیان ؛یعنی، پیش از قرن سیزدهم و چهاردهم پ.م بازمی‌گردد.

4. یکی از عناصر مشترکی که در شاه–پهلوانان وجود دارد، قضیه‌ی رابطه‌ی آن‌ها با گاو است. جمشید، که لقبِ «خوب‌رمه» را با خود یدک می‌کشید، چنان‌که گفتیم به گناهِ خوردن گوشت و قربانی‌کردنِ گاو، فره خود را از دست داد و در ضمن، قدرت پاک‌کنندگی گُمیز (شاش گاو) را هم او کشف کرد. فریدون از تبار دودمانی بود که همگی نام گاو را بر خود داشتند و سلاح محبوبش گرزه‌ی گاوسر بود. در زمان کودکی، گاوِ پرمایه او را پرورد و آشکارا گاو، توتمِ قبیله‌اش بوده است. کیکاووس نیز گناهِ کشتن گاو را مرتکب شد و همچون کیخسرو با گرزه‌ی گاوسری که از فریدون به ارث برده بود، دشمنان خویش را از میان برد. تکرارشدن نقش‌مایه‌ی گاو در تمام این روایت‌ها، این پرسش را ایجاد می‌کند که معنای آن چیست؟

در داستان فریدون، شواهدی وجود دارد که بر مبنای آن، گاو، هسته‌ی مرکزی کینه‌جویی فریدون از ضحاک و دستاورد اصلی او در پیکار دادگرانه‌اش بوده است. در تجارب‌الامم چنین می‌خوانیم که وقتی ضحاک از فریدون شکست خورد از او خواست تا او را به انتقام خون جمشید نکشد، اما فریدون گفت که او را به خونخواهی گاو نری که در خانه‌یی جدش (جمشید) می‌زیست خواهد کشت[۲۰۶]. طبری این داستان را به شکل دیگری آورده و گفته است که سخن فریدون این بود: تو را همچون گاوی که در خانه‌ی نیایم (جمشید) قربانی می‌شد، خواهم کشت[۲۰۷]. البته برداشت طبری آن است که این سخن را فریدون از سرِ تحقیر ضحاک بر زبان آورد تا تاکید کند که او همسنگ جمشید نبوده است؛ با این وجود این دو روایت نشان می‌دهد که تعبیری از غلبه بر ضحاک به مثابه کشتن گاو وجود داشته که در متون دوران اسلامی نامفهوم می‌نموده و به اشکال گوناگون تفسیر می‌شده است. این را شاید بتوان به این شکل فهمید که گویی فریدون با غلبه بر ضحاک، کنش قربانی اولیه را که همان گاوکشی مهر/جمشید باشد تکرار می‌کرده است.

---

[206] مسکویه، 1381: 61.

[207] طبری، 1362: 154.

در هر حال، این را می‌دانیم که گاو در اساطیر کهن ایرانی با چند مفهوم، پیوند داشته است. از سویی گاو با شخم‌زدن زمین و بنابراین باروری خاک و کشاورزی در ارتباط بوده است. شکل شاخ آن را نیز با هلال ماه و نیروهای شبانه و مربوط به ماه مربوط می‌دانستند. از آنجا که ماه و شب با عادت ماهانه‌ی زنانه و نیروهای مادینه پیوند داشته است، می‌بینیم که گاو، نمادی است که در منظومه‌ای از علایمِ مربوط به باروری محاصره شده است. گاو نقش‌مایه‌ای مرکزی است که بدنش به دلیل شیردادن و شکافتن زمین، تغذیه‌کننده و برومند است.

در برخی از متون باستانی به همانندگی گاو و زن اشاره رفته است، چنان‌که فریدون در بدنه‌ی اصلی اساطیر ایرانی، ضحاک را می‌کشد و دو دختر جمشید را آزاد می‌کند، اما در اوستا بندی وجود دارد که در آن گفته شده است که فریدون پس از کشتن ضحاک، گاوها را رها کرد و مراد از گاوها در اینجا همان زنان ضحاک هستند. بیرونی هم همین روایت را نقل کرده و گفته است که ضحاک گاوها را زندانی کرده بود و نمی‌گذاشت فریدون به آن‌ها دست یابد، اما وقتی شکست خورد، فریدون گاوها را به خانه‌شان بازگرداند[۲۰۸].

زنان از سویی به دلیل ارتباطشان با زایندگی و شیر و ماه در قالب گاو، نمادگذاری می‌شده‌اند و از سوی دیگر با آب پیوند داشته‌اند، چراکه آب، به ویژه باران نیز با زایندگی و باروری در ارتباط است؛ از این رو صدای تندر در هنگام بارش باران را به خروش گاوی در گردون تشبیه می‌کرده‌اند و باران را شیرِ ابر می‌دانسته‌اند[۲۰۹].

گاو از راهی دیگر نیز به این مفاهیم مربوط است و آن هم نمادهای شبانه است. شاخ گاو از دیرباز نماد خدای ماه دانسته می‌شده و با دگردیسی شکل ماه و نیروهای شبانه و زنانگی و بنابراین زایندگی پیوند داشته است. به همین دلیل هم نمادِ میترایی شیری که گاوی را می‌درد، به چیرگی روز (شیر) بر شب (گاو) تعبیر می‌شده است. تعبیری که به مراسم مشهورِ قربانی گاو توسط مهر اشاره دارد زیرا چنان‌که می‌دانیم، بر مبنای اساطیر مهرپرستانه، ایزدِ مهر در درون غاری زاده شد و با راهنمایی کلاغی گاوِ نخستین را یافت. مهر، گاو را کشت و با قربانی‌کردن او جانداران را آفرید. قربانی‌کردن گاو در آیین مهری از سویی به کنشِ دیرینه‌ی قربانی‌کردن؛ یعنی، فداکردنِ جانِ موجودی مقدس برای جان‌بخشیدن به سایر موجودات مربوط می‌شود و از سوی دیگر نمادی است که چیرگی نور بر ظلمت و روز بر شب و تابستان بر زمستان را نمایش می‌دهد؛ به همین دلیل هم زادروز مهر را هنگام شب یلدا می‌دانستند. این شب که نام خود را از واژه‌ی سریانی/عبریِ هم‌ریشه با تولد گرفته است و «زایش» معنا می‌دهد، درازترین شبِ سال است و همان لحظه‌ایست که از آن به بعد روزها به تدریج طولانی‌تر می‌شوند و بنابراین روز بر شب و گرما بر سرما چیره می‌شود. قراردادن زادروز مهر در تاریک‌ترین شبِ دی‌ماه، هر چند به

---

[208] بی‌رونی، 1363: 346.

[209] الی‌اده، 1376: 237-255.

ظاهر غریب است، اما معنای عمیقِ زایشِ امر امیدبخش در شرایط تنش‌آمیز و ظهور ناجی در نافِ آشوب را در خود نهفته است.

مهر در تاریک‌ترین شب به دنیا می‌آید و با آمدن او به‌تدریج عنصر روشنایی بر عنصر تاریکی چیره می‌شود. زمینه برای ورود بهار به صحنه‌ی طبیعت آماده می‌شود و روندِ غلبه‌ی خورشید بر خاک و رویش گیاهان آغاز می‌گردد. این همان است که در اسطوره‌ی شاه–پهلوان هم داریم، چراکه همواره شاه–پهلوان در شرایطی ظلمانی و آشوب‌گونه زاده می‌شود و برآمدن و بالیدنش با چیرگی تدریجی بر نیروهای ظلمانی همراه است. در عین حال، مهر ناچار است برای چیره‌شدن بر دشمن خویش، دست به انجام عمل قربانی بزند. عملی بسیار دیرینه و بسیار ریشه‌دار که شاید از اصل تعویق لذت و ضرورتِ فداکردن چیزی برای دستیابی به چیزی دیگر مایه گرفته باشد.

در اساطیر کهن هندوایرانی، گاو، نماد زایندگی و نیرو محسوب می‌شده و از نظر اقتصادی نیز گرانبهاترین داراییِ یک خانواده بوده است، چنان‌که گذشته از اسب که ارزشی جنگی داشته و بیشتر توسط ارتشتاران مورد استفاده قرار می‌گرفته است، قربانی گاو را تنها افرادی ثروتمند و بانفوذ در شرایطی خاص انجام می‌داده‌اند. از این رو، قربانی‌کردن گاو در آیین مهر، نشانگر بهایی بوده است که ایزدِ نور می‌بایست برای چیرگی بر تاریکی پرداخت کند. این بها، در قالب خونِ جانوری مقدس که با زایندگی و خاک و مادینگی پیوند داشته تبلور می‌یافته است.

کشتن گاو که در گاهان و متون زرتشتی نخستین چنین با شدت نکوهش شده، هسته‌ی مرکزی مناسک مهرپرستانه را تشکیل می‌داده است. تا پیش از ظهور زرتشت، کشتن گاو، کنشی ایزدگونه بود که تنها توسط کاهنان رازآشنا و به تقلید از خدای خورشید انجام می‌شد و درست انجام دادنش تضمین‌کننده‌ی تداوم حیات و روشنایی در گیتی بود. در حدی که در وداها برهمنان لاف می‌زنند که ایزدان، آفریده‌ی کنش قربانی ایشان هستند، نه برعکس!

آیین زرتشت برای فراگیرشدن، می‌بایست به شکلی دین کهن آرياييان را کنار بزند و این دین در بخش مهمی از قبایل ایرانی، مهرپرستی بود. رواج نمادهای مهری در ساختمان دولتی سترگی مانند تخت جمشید، نشانگر آن است که زرتشتی‌گری در عصر هخامنشی، پس از گذشت 700 سال، هنوز بر سپهر معنایی ایرانیان چیره نشده بود. هنگامی که کوروش بزرگ درگذشت، به روایت هرودوت برایش اسب قربانی کردند و خشایارشا که در کتیبه‌ای جنگیدن با دیوپرستان را از دستاوردهای خود می‌داند با همان رواداری هخامنشی خویش بر دیوارهای تخت جمشید، نقش‌مایه‌ی مهریِ چیرگی شیر بر گاو را ترسیم کرد، بنابراین نشانه‌هایی که در آیین زرتشتی در نکوهش قربانی‌کردن گاو وجود دارد، آشکارا به مراسمی مهرپرستانه اشاره دارد و کوتاهیِ معنادارِ زرتشت در اشاره به مهر نیز می‌تواند به معنای رقابت این دو آیین باشد؛ هر چند این رقابت چندان طولانی نبود و پس از درگذشت زرتشت، مغانی که بسیاری از آن‌ها قبلا مهرپرست بودند، آیین زرتشت را

پذیرفتند و عناصر مهرپرستانه را با دست و دلِ باز به آن وارد کردند؛ به شکلی که آموزه‌های اوستای نو در واقع ترکیبی از دو آیین مهرپرستی و زرتشتی‌گری یکتاپرستانه‌ی گاهانی است.

با این تفاصیل، روشن است که گاوکشیِ جمشید و کیکاووس، در حالت اولیه‌اش کرداری ناپسند و نادرست نبوده، که به سادگی عملی آیینی بوده که قاعدتا شاه–پهلوان بزرگی می‌بایست بدان دست می‌یازیده است، اما پس از ظهور زرتشت، همراه با منعِ آزار جانوران نیک –که گاو مهم‌ترین نماینده‌اش بود– قربانی گاو نیز عملی شیطانی دانسته و به اهریمن نسبت داده شد، چندان که در اساطیر ایرانی، کشته‌شدنِ گاو نخستین –که در اساطیر مهری کارِ ایزدِ مهر است– به دست اهریمن انجام می‌پذیرد و گاو نخستین یکی از موجوداتی است که نزد اهورامزدا از ستمِ اهریمن گلایه می‌کند.

در این چارچوب جدید، گاوکشیِ شاه–پهلوان، عملی گناه‌آمیز جلوه می‌کرده است، بنابراین یک تفسیر آن است که گناهِ نخستینِ قهرمان‌های داستانی را بازتابی از چرخش دینی ایرانیان بدانیم؛ چرخشی که به ارزیابی مجدد کردارهای مشهور و نکوهش‌کردن برخی از آن‌ها انجامیده است؛ پس شاه–پهلوانان باستانی بدان دلیل گناهکار دانسته می‌شدند که به زمانی پیشازرتشتی تعلق داشتند و کردارهای دینی‌شان به چارچوب کهن‌تری بازمی‌گشت که در زمینه‌ی دینِ نو گناه دانسته می‌شد.

این تفسیر با وجود آنکه از نظر ساختاری و تاریخی درست است، اما همچنان پرسشی را بی‌پاسخ باقی می‌گذارد و آن هم اینکه چرا کنش گناه‌آلودِ یادشده تا این پایه مهم جلوه می‌کرده و به کنده‌شدنِ فره ایزدی از شاه–پهلوان منتهی می‌شده است؟ از دست دادن فره ایزدی، عقوبتی سخت و دشوار بوده و شواهدی در دست است که ماجرای گناه نخستین و محرومیت از فره حتی پیش از ظهور زرتشت نیز در مورد جمشید وجود داشته است. چنین می‌نماید که عنصر دیگری در قالب گناه نخستین وجود داشته باشد که در قالب گناهِ گاوکشی صورتبندی شده است.

گناه نخستین در میان شاه–پهلوانانی که سرگذشتشان را مرور کردیم به استثنای کیخسرو، عنصری تعیین‌کننده است. گناه، عبارت است از کرداری که شاه–پهلوان در اوجِ قدرت و اعتبار بدان دست می‌یازد و با محروم‌شدن از فره و شوربختی و ناکامی بهای آن را می‌پردازد. این روایت به داستان حضرت آدم شباهت دارد که در اوج محبوبیت و شادکامی در بهشت به گناه نخستین دست آلود و به عقوبت آن از بهشت رانده شد. اگر اساطیر جهان باستان را مرور کنیم به نسخه‌هایی متنوع از داستان گناه نخستین برمی‌خوریم که تحلیلشان می‌تواند بسیار روشنگر باشد.

کهن‌ترین نسخه از داستان گناه نخستین به اساطیر سومری مربوط می‌شود. در داستان آداپا و باد شمال، کاهن، پهلوانی به نام آداپا که از تاخت‌وتازِ باد ویرانگر خشمگین است، وقتی باد قایقش را واژگون می‌کند، او را می‌گیرد و بال‌هایش را می‌شکند. این آداپا کاهنی بوده از شهری اریدو که او را خدای آب‌ها –ائا– آفریده بود. آنو، خدای بزرگ که جسارت آداپا را ناپسند می‌دانست، او را به کاخ خویش در آسمان فراخواند تا به خاطر این گناه، محاکمه شود. ائا به آداپا اندرز داد تا با لباس

عزا به آسمان برود و خود را بابت کاری که کرده است، پشیمان نشان دهد؛ او همچنین هشدار داد که ممکن است از سوی خدای آسمان، چشم‌زخمی متوجه آداپا شود، پس پذیرفتن جامه و روغن از آنو روا بود، اما خوردن غذای سفره‌ی او خطرناک بود، چراکه ممکن بود زهرآگین باشد. به گفته‌ی ائا، خدایان از کرده‌ی آداپا خشمگین بودند و می‌خواستند با مسموم‌کردنش او را به قتل برسانند.

در نهایت آداپا درست مطابق پند ائا رفتار کرد و به دربار آنو رفت و خود را عزادار نمود، اما یک جا اشتباه کرد، آن هم اینکه آنو بر خلاف انتظار او از ظاهر عزادار و پشیمان وی خوشش آمد و علاوه بر جامه و روغن برای تدهین، به او غذایی بهشتی را تعارف کرد که با خوردنش نامیرا می‌شد، اما آداپا که از هشدار ائا ترسیده بود، غذا را رد کرد و به این ترتیب بختِ جاودانگی را از دست داد.

داستان آداپا، عناصر اصلی گناه نخستین را در بر دارد. این عناصر عبارت‌اند از ابراز جسارتی اقتدارآمیز از سوی یک انسان که به تخطی از قوانین آسمانی تعبیر می‌شود و بنابراین گناه است. آنگاه عقوبتِ این گناه فرامی‌رسد که در این داستان به شکلی پیچیده با اندرزِ اشتباه‌آمیز یا فریبکارانه‌ی ائا –که نمی‌خواست آدمیان نامیرا شوند– همراه است و کنش خطاکارانه‌ی آداپا به هنگام رد غذای بهشتی.

داستان دیگری که به گناه اولیه مربوط می‌شود، داستان اِتانا است. اتانا شاه–چوپانی بود که به خاطر نداشتن فرزند آزرده بود و مرتب برای دستیابی به موهبت باروری نزد شمش –خدای خورشید– قربانی می‌کرد. در همسایگی او بیشه‌ای بود که در آن ماری و عقابی لانه داشتند. مار و عقاب با هم در صلح و آشتی به سر می‌بردند تا اینکه روزی عقاب به لانه‌ی مار دستبرد زد و بچه‌ای از مار را خورد. در نتیجه مار کمین کرد و عقاب را گزید و بال‌هایش را شکست. اتانا با راهنمایی شَمَش (خدای خورشید) عقاب نیمه‌جان را یافت و او را تا هشت ماه پرستاری کرد؛ در نتیجه عقاب شفا یافت و فرمانبر او شد.

اتانا که شنیده بود گیاهی در آسمان‌ها می‌روید که او را صاحب فرزند می‌کند، صندوقی را به پشت عقاب بست و در آن نشست و به همراه عقاب به آسمان‌ها برخاست، اما عقاب بر خلاف انتظار او در آسمان که قلمرو آنو بود و گیاه هم در آنجا می‌رویید، درنگ نکرد و همچنان اوج گرفت تا جایی که دیگر نتوانست پرواز کند و از همان بالا سرنگون شد و خودش و اتانا در اثر سقوط جان باختند.

داستان اتانا که نسخه‌ای همگون با داستان کیکاووس است، به‌روشنی عناصر اصلی گناه نخستین را در بر می‌گیرد. دستیابی به بختی بزرگ (عقاب) و خواستی که رسیدن بدان با بلندپروازی و تجاوز به قلمرو خدایان همراه است، در نهایت به عقوبت دیدنِ قهرمان داستان منجر می‌شود. این ساختار عمومی داستان‌های مربوط به گناه نخستین در بسیاری از جاهای دیگر هم

تکرار می‌شود. در اساطیر آریایی، ادعای خدایی کردن جم که به عصری پیشازرتشتی بازمی‌گردد و در وداها هم بدان اشاره شده، نمونه‌ای کهنسال از پیوند گناه نخستین با شاه–پهلوان است.

روایت مشابهی در اساطیر آشوری وجود دارد که به اخیکار، وزیر خردمند سناخریب بابلی مربوط می‌شود[210]. این اخیکار به اوشنر دانا شباهت دارد و سناخریب که شاهی تندخوست به خاطر خطایی دستور به اعدام او می‌دهد، اما اخیکار به یاری زنش و با همدستی دژخیم از مرگ می‌رهد و در گوشه‌ای پنهان می‌شود تا آنکه فرعون مصر که باج‌گزارِ آشوریان بود، ادعای استقلال می‌کند و از سناخریب می‌خواهد تا اگر ادعای سیادت بر مصر را دارد برای او کاخی در آسمان بسازد. وقتی شاه در انجام این خواسته درمی‌ماند، اخیکار به دربار او برمی‌گردد و عقاب‌هایی گرسنه را به صندوقی می‌بندد و کودکانی را در آن می‌نشاند و آن‌ها را در برابر فرعون به آسمان می‌فرستد و آنان از آن بالا طلب آجر می‌کنند تا کاخ را بسازند و فرعون که از این کار درمی‌ماند، همچنان خراج‌گزارِ آشوریان باقی می‌ماند.

در اساطیر عبری، گذشته از ماجرای حضرت آدم و فرعونی که ادعای خدایی داشت و در کشمکش با موسی کشته شد، داستان نمرود را هم داریم که به همین ترتیب، پاره‌های گوشتی را در برابر چهار کرکس گرسنه نهاد و صندوقی را به ایشان بست و به آسمان برخاست. نمرود نیز مانند کیکاووس و جمشید و سایر گناهکارانِ نخستین، در صددِ تجاوز به قلمرو خدایان بود و تیری به آسمان پرتاب کرده بود که چون خون‌آلود به نزدش بازگشت، این توهم را برایش ایجاد کرد که خداوند را با تیر کشته است[211]. بلعمی همین داستان را به این شکل روایت کرده است که نمرود برای رسیدن به آسمان چندین برج را بر روی هم ساخت که به خواست خداوند ویران شد[212] و این در واقع همان اسطوره‌ی توراتیِ برج بابل است که در اثر سرکشی شاه این سرزمین ساخته می‌شود و با فروریختنش زبان آدمیان گونه‌گون می‌گردد.

چند نسخه از همین داستان را در اساطیر یونانی هم می‌توانیم بیابیم. ساده‌ترین روایت به ماجرای ایکاروس مربوط می‌شود که به همراه پدر دانایش دائدالوس برای گریختن از جزیره‌ی کرت، بال‌هایی برای خود ساخت و با موم، آن‌ها را به بازویش بست و به آسمان پرید، اما چون زیاد به خورشید نزدیک شد، موم‌های بالش ذوب شد و از آن بالا به دریا سقوط کرد و کشته شد. روایتی مشابه به هیپولوکوس، فرزند مغرورِ پهلوانی بزرگ به نام بلروفون، مربوط می‌شود که با اسب بالدار پدرش –پگاسوس– به آسمان تاخت، اما به ضرب آذرخش زئوس از پا در افتاد و کشته شد.

---

[210] ژی‌ران، 1375.

[211] مستوفی، تاریخ گزیده، ص 28 و 29.

[212] بلعمی، ج.1، 200-204.

داستان فایتون، فرزند هلیوس –خدای خورشید– هم به این ماجرا شباهت دارد که با وجود اندرز پدرش، گردونه‌ی خورشید را بی‌اجازه‌ی او و پیش از آنکه آمادگی‌اش را داشته باشد، برداشت و به تاخت‌وتاز در آسمان پرداخت، اما زیاد به زمین نزدیک شد و کشتزارها را سوزاند. در نتیجه زئوس به درخواست مردم با آذرخش به او حمله کرد و او را کشت.

در تمام این داستان‌ها، مضمون اصلی عبارت است از بلندپروازی و جاه‌طلبی زیادِ قهرمان داستان و تخطی‌کردن از قوانین آسمانی و در نهایت، عقوبتی که معمولا در ارتباط با مرگ و یا محرومیت از نامیرایی است. در اساطیر بابلی، ستاره‌ی صبحگاهی –ناهید– نماد این نوع بلندپروازیِ گناه‌آلود دانسته می‌شده است. ناهید را در تمدن‌های مختلف به هردو نامِ ستاره‌ی شامگاهی و ستاره‌ی صبحگاهی نامیده‌اند، چون در هنگام غروب، اولین ستاره‌ایست که طلوع می‌کند و در بامداد هم به دلیل نزدیکی‌اش به زمین، دیرتر از همه از چشم ناپدید می‌شود. شعری بابلی وجود دارد که در آن ایشتار –که همان ناهید باشد– به دلیل بلندپروازی و تلاش نافرجامش برای غصب‌کردنِ تخت خورشید سرزنش شده است. در آن شعر چنین آمده که «ایزدِ جاه‌طلب بر تخت خورشید نشست، اما پاهایش به زمین نمی‌رسید و تاج از سرش بسی بالاتر بود».

این موضوع به تلاش ستاره‌ای با نور و سوی کم مربوط است که می‌کوشد تا قلمرو روز را تسخیر کند، اما با نورِ شدید آفتاب از میدان به در می‌شود. این تلاش برای آوردن نور یا روز در شرایطی نامناسب، در داستان پرومتئوس نیز تکرار می‌شود با این تفاوت که در آنجا گناه اصلی عبارت است از دزدیدن آتش از آسمان و آوردنش به زمین. ناگفته نماند که همین داستان بابلی است که در قالبی نو در کتاب مقدس یهودیان نیز وارد شده است، چراکه در آنجا نیز شیطان به تعبیر لاتین‌زبانان، لوسیفر (آورنده‌ی نور) نام دارد و خوردن از درخت خرد را به آدم پیشنهاد می‌کند.

در تمام این اساطیر، گناه نخستین عبارت است از بلندپروازیِ غیر مجاز. کسی ادعای قدرتی بزرگ را دارد پیش از آنکه شایستگی یا اجازه‌ی آسمانی برخورداری از آن را داشته باشد؛ در نتیجه تلاش وی برای دستیابی به این اقتدار با دخالت نیروهای آسمانی به شکست می‌انجامد.

به جز کیخسرو تمام شاه–پهلوانانی که مورد وارسی ما قرار گرفتند، به گناه نخستین آلوده بودند. آلوده‌شدن گشتاسپ به این گناه، احتمالا تعمیمی بوده که پس از اسلام و به دنبال عقب‌نشینی تدریجی دین زرتشتی در برابر اسلام انجام پذیرفته است، اما می‌دانیم که این روایت در مورد جمشید و کیکاووس بسیار کهن است و بر روایت عبری در مورد آدم —که احتمالا از میانرودان وامگیری شده است تقدم دارد. فراگیریِ چشمگیر این اسطوره در تمدن‌های مختلف، این گمان را به ذهن متبادر می‌کند که داستان یادشده تنها از مجرای وامگیری به تمدن‌های گوناگون منتقل نشده و احتمالا نسخه‌هایی از آن به طور محلی و خودجوش در بخش‌های مختلف گیتی ابداع شده است. دست کم در مورد دو نسخه‌ی آریایی و سامیِ آن، که یکی از آن‌ها زنجیره‌ی جم–کیکاووس–گرشاسپ را شامل می‌شود و دیگری خطِ اتانا–اخیکار–آدم را در بر می‌گیرد. می‌دانیم که

ماهیت داستان و ساختار روایی آن متفاوت است و ممکن است به طور مستقل تکامل یافته باشد و بعدها در جریان وامگیری-هایی پیاپی تعدیل شده و با هم ترکیب شده باشد.

اما چه چیز عامی در این داستان وجود دارد که آن را چنین فراگیر و محبوب ساخته است؟

5. در میان شخصیت‌های اساطیری، شاه–پهلوانان نزدیک‌ترین موجودات به ایزدان هستند. آنان موجوداتی هستند از تبار انسان که ویژگی‌هایی انسانی دارند و با این وجود بر قلمرو زمین چیره می‌شوند و همچون نماینده یا رقیبِ ایزدانی که بر آسمان‌ها فرمان می‌رانند، ظاهر می‌شوند. شاه–پهلوانان معمولا از عمری بسیار دراز برخوردارند؛ در قلمروهای وحشی و اهریمنی تاخت‌وتاز می‌کنند و وظیفه‌ی ویژه‌ی خدایان؛ یعنی، چیرگی بر اهریمن و نیروهای ظلمت را بر عهده می‌گیرند و به انجام می‌رسانند. شاه–پهلوانان به دلیل قدرتِ شگرفِ خویش و ارتباط خاصی که با ایزدان و اهریمنان دارند، بسیار به خدایان شباهت دارند، در حدی که برخی از آن‌ها –مثل گیلگمش– موجوداتی دورگه دانسته شده‌اند که یکی از نیاکانشان خدا بوده است.

با این وجود، شاه–پهلوانان، انسان هستند و سودای برابری با خدایان را نتوانند داشت. نزدیکی مرتبه‌ی ایشان به خدایان، دستمایه‌ی اسطوره‌ی گناه نخستین است؛ گناهی که هسته‌ی مرکزی‌اش آرزوی خداشدن و دستیابی به مرتبه‌ی ایزدان است. جمشید و کیکاووس که باشکوه‌ترین شاه–پهلوانان هستند و خداگونه‌ترین سیماها را دارند، آشکارا به قلمرو آسمان هجوم می‌برند و می‌کوشند تا به خداوند تبدیل شوند. فریدون و گشتاسپ به خاطر ارتباطی که با فرزندان خویش برقرار می-کنند و آنچه به ایشان تحمیل می‌کنند، گناهکار دانسته می‌شوند. در مورد گشتاسپ، آشکار است که رابطه‌ی او با اسفندیار، تنش‌آمیز است و حتی در روایت‌های پیش از فردوسی که خاستگاهی زرتشتی داشته هم به اینکه شاه پسرش را برای نبرد با رستم گسیل می‌کند، اشاره شده است. چنین می‌نماید که تعیین این ماموریتِ کشنده برای پسری چنان دلاور و شایسته، گناه-آمیز نموده باشد، هر چند انگیزه‌ی این کار در روایت‌های زرتشتیِ هوادار گشتاسپ، تعصب در دین زرتشتی است و در شاهنامه به حرصِ قدرت و سر باز زدن از تعیین جانشینی تعبیر شده است، حتی در مورد کیخسرو هم کشته‌شدن برادرش فرود را می‌توان در این چارچوب قرار داد.

گناه نخستین از این رو در حس زیاده‌خواهی ریشه دارد و در قالب رابطه‌ی شاه–پهلوان با خدا/ پدر یا پسر/برادر نمود می‌یابد. گناه نخستین در بیشتر موارد با حسِ غرور مربوط دانسته شده است. غرور، آشکارا به عنوان گناه اصلی جمشید و کیکاووس مورد اشاره‌ی اوستا و شاهنامه قرار گرفته است و در مورد گشتاسپِ شاهنامه هم صفت غرور و خودخواهی بسیار به کار گرفته شده است و البته در مورد فریدون اشاره‌ها به غرور کمتر و پراکنده‌تر است.

بنابراین، پیوندی وجود دارد میان حالت ذهنیِ غرور؛ یعنی، فریب‌بودنِ غیر واقع‌بینانه‌ی خودانگاره و ارتکاب گناه نخستینِ تخطی از حدومرزهای آسمانی. این تخطی می‌تواند در قالب خودداری از دادنِ حقِ فرزند –در مورد فریدون و گشتاسپ– نمود یابد یا هجومِ مستقیم به آسمان و تلاش برای غصبِ آشکارِ جایگاه خدایان در مورد شاهانِ قدرتمندتری مانند جمشید و کیکاووس، بنابراین تا اینجای کار، ماهیت گناه نخستین آشکار می‌شود. در اساطیر سومری و سامی نیز گناه نخستین دقیقا در پیوند با همین دو عنصرِ غرور و تلاش برای خداگونه‌شدن تعریف می‌شود. آداپا به خاطر غرور، بال‌های باد را شکست و اتانا و نمرود در تهاجم به حریم آسمان‌ها کشته شدند. عنصر غرور و درکِ نادرست داشتن از جایگاه خویش، در داستان فرعون، ایکاروس، بلروفان و فایتون نیز به‌روشنی به چشم می‌خورد. چنین عنصری به روشنی در داستان آدم نیز وجود دارد، چنان‌که در روایت تورات، مار برای وسوسه‌کردن آدم‌وحوا به آن‌ها می‌گوید که:

Eritis secut Deum bonum et malum scientes.

«اگر به دانش نیک و بد آگاه شوید (یعنی از میوه‌ی درخت خرد بخورید) همچون خدایان خواهید شد.»

آنچه که در مورد گناه نخستین جالب است، پیوندخوردنِ تدریجی‌اش با مفهوم شیطان است. نخستین متنی که به کهن‌ترین شکل از مفهوم شیطان اشاره کرده، گاهان است. ابداعِ مفهوم اهریمن؛ یعنی، ایزدی که مطلقا بد باشد و مرجع آفرینش تمام امور منفی و ظلمانی دانسته شود، نوآوری مهمی در تاریخ ادیان است که باید به اسم زرتشت ثبت شود. تا پیش از زرتشت، خدایان و ایزدانی بسیار وجود داشتند که ترکیبی از کردارهای نیک و بد را انجام می‌دادند و بسته به رابطه‌شان با آدمیان ممکن بود خیر یا شر پدید آورند.

حتی آخناتونِ مصری، فرعون یکتاپرستی که پیش از زرتشت، پرستش خدای یکتا را تبلیغ می‌کرد[۲۱۳] و نخستین جنبش یکتاپرستانه‌ی راستین را در تاریخ ادیان آغاز کرد، به شیطان و خدایی «بد» اشاره نکرده است. در آموزه‌های موسی که یکی از کاهنانِ احتمالا مصریِ آخناتون بود و پس از چند نسل این آیین را در میان یهودیانِ مصر تبلیغ کرد هم اشاره‌ای به شیطان وجود ندارد[۲۱۴]. در متون کهن تورات که پیش از عصر تبعید به بابل و تاثیرپذیری از ایران نوشته شده‌اند، موجوداتی ملموس مانند مار و طاووس، نقش منفی را بر عهده دارند و سخنی در این مورد که این جانوران همان ایزدِ عصیانگر و بدخو هستند، دیده نمی‌شود.

در آیین زرتشتی اولیه؛ یعنی، در گاهان و هفت‌هات، اهریمن، گناهکار نیست؛ یعنی، با چیزی شبیه به گناه نخستین پیوند ندارد. اهریمن به سادگی زیانکار و بدرفتار است از آن رو که خویشکاری‌اش چنین است. اهریمن در برابر اهورامزدا که

---

[213] الدرد، 1377.

[214] Assmann, 1998.

دانا و خردمند است و به قانونِ گیتی –ارته/اشه– آگاهی دارد، موجودی نادان و بی‌خرد است و از این رو اشه را رعایت نمی‌کند. به این ترتیب، رویارویی اهریمن و اهورامزدا به صورت کشمکش دو نیروی ضد هم تفسیر می‌شود.

اهریمن به خاطر طبیعت خویش و ویژگی‌هایش بد است؛ یعنی، پلیدی او پیامد اشتباه یا گناهی که مرتکب شده باشد، نیست. زرتشت با ابداعِ فلسفی بزرگ و معمولا نادیده انگاشته شده‌اش که اخلاقی‌کردنِ کل دامنه‌ی هستی‌شناسی بود، ناگزیر شد تا خدایی بدکار همچون اهریمن را رویاروی اهورامزدا فرض کند. در نگرش زرتشتی، هستی –و نه کردارهای جسته و گریخته‌ی آدمیان و ایزدان– جنبه‌ی اخلاقی داشت و حتی جانداران و گیاهان و پدیدارهای طبیعی نیز به دو رده‌ی «خوبِ اخلاقی» و «بدِ اخلاقی» تقسیم می‌شدند. تنها در چنین جهانی بود که می‌شد وجود ایزدی را که نماینده‌ی خیر مطلق باشد، در نظر گرفت و به همراه او ناچار می‌بایست ایزدِ دیگری را نیز به عنوان نماینده‌ی شر مطلق پذیرفت و این همانا اهریمن بود.

در واقع، برداشت‌های بعدی که خدای بد –شیطان– را زاده یا آفریده‌ی خدای خوب می‌دانستند و قدرت خداوند را نامحدود فرض می‌کردند، همه با ناسازه‌ی منطقیِ توضیحِ شر و جبر و اختیار درگیر می‌شدند و این مسئله‌ای بود که در نگرش ساده‌تر و طبیعت‌گرای زرتشتی اولیه اصولا طرح نمی‌شد.

بعدها اهریمن، خود، همچون نوعی شاه–پهلوانِ گناهکار جلوه کرد. در اساطیر زروانی، اهریمن به برادر دوقلوی اهورامزدا تبدیل شد که به خاطر زودتر به دنیا آمدن، تاج سلطنت جهان را برای مدتی محدود از پدرش زروان دریافت کرد. در اساطیر زرتشتی متاخرتر، اهریمن به خاطر دروغگویی، گناهکار دانسته شده است و همچنین به دلیل کشتن کیومرث و گاو یکتاداد که نخستین انسان و نخستین جانور بر زمین بودند. اهریمن همچنین موجودی بود که مشی و مشیانه را فریفت تا گوشت گوسفند –یا به روایتی فرزندان خویش– را بخورند و به این ترتیب، صورتی از نخستین انسان را به گناه اولیه مبتلا کرد[۲۱۵].

در واقع، اسطوره‌ی مشی‌ومشیانه، شکل اولیه‌ی داستان گناه آدم است و احتمالا ورود داستان آدم به تورات، زیر تاثیر این اسطوره و در عصر تبعید یهودیان در بابل انجام پذیرفته است. مشی و مشیانه آفریدگانِ اهورامزدا و فرزندان کیومرث بودند که توسط اهریمن فریفته و به گناهِ خوردن فرزندانشان آلوده و به این خاطر عقوبت شدند، اما در نهایت، اندرز فرشتگان را پذیرفتند و به سوی اهورامزدا بازگشتند.

مرور داستان‌های منسوب به اهریمن در اساطیر زرتشتی متاخر، نشان می‌دهد که چند قرن پس از درگذشت زرتشت، اهریمن همچون نوعی شاه–پهلوانِ گناهکار بازنموده می‌شده است. اهریمن، پادشاه قلمرو ظلمت بود که در آفرینش

[215] بندهش هندی، 94 و 95.

موجودات زیانکار و خرفسترها نقشی همتا و هماورد اهورامزدا بر عهده داشت. او کسی بود که گاو نخستین را کشت، ادعای خدایی داشت و از اشه سرپیچی کرد و به همین دلیل دروغ را آفرید و مرتکب گناه شد.

در اساطیر سامی دیرگاه‌تر، شیطان به مرتبه‌ی فرشته‌ای فروکاسته شد که آفریده‌ی خداوند بود، اما در هنگام خلق انسان، مرتکبِ گناهِ بزرگِ غرور شد. به این ترتیب در داستان یهودی–مسیحی–اسلامیِ شیطان، بار دیگر تمام عناصر مربوط به گناه نخستین را می‌بینیم. شیطان که شکلی نرینه و بازسازی‌شده از همان ایشتارِ بلندپرواز و ناکامِ بابلی است به خاطر غرور خویش و سرپیچی از دستور خداوند که تعبیری زمینی‌شده و تشخص‌یافته از همان اشه/ارته است از آسمان‌ها رانده و لعنت شد.

شیطانِ فریبکار و گناهکاری که بخشی از نظم جهان –یعنی آفرینش شر– مدیون اوست، تا حدودی به شاه–پهلوانان شباهت دارد. این شباهت، به قلمروی اخلاقی مربوط نمی‌شود، چراکه شاه–پهلوانان همواره موجوداتی نیکوکار و مثبت فرض می‌شدند و از این رو در برابر اهریمن قرار می‌گرفتند. با این وجود، در کردارهای این دو، شباهتی چشمگیر دیده می‌شود. شیطان و شاه–پهلوان، از این نظرها با هم شباهت دارند:

الف) هر دو آفریده‌ی خداوندی بزرگ و نیکوکار هستند.

ب) هر دو در ابتدا موجوداتی خوب و خدمتگزارانی وفادار بوده‌اند.

پ) هر دو در نهایت، دستخوش غرور شدند و بر فرمان خداوند شوریدند و پا را از گلیم خود درازتر کردند.

ت) هر دو به گناه این عصیان لعنت شدند.

به این ترتیب، دو مفهومِ مستقلِ اهریمن –یعنی ایزدِ آفریننده‌ی بدی، آنگاه که به تدریج در ترکیب با اساطیر سامی–به‌ویژه داستان‌های بابلیِ مربوط به ایشتار– خصلتی شبه‌انسان به دست آورد و به فرشته‌ای آدم‌نما تبدیل شد، عناصری از داستان شاه–پهلوان را وام گرفت که مهم‌ترینِ آن، گناه نخستین بود. این گناه نخستین، در نسخه‌های اولیه در قالب دروغ‌گفتن و کشتن گاو –یعنی همان کنش‌های نادرستِ شاه–پهلوان– به اهریمن نسبت داده می‌شد، اما کم‌کم حالتی فروتنانه‌تر به خود گرفت و در نهایت، همزمان با نزول مرتبه‌ی شیطان در اساطیر یکتاپرستانه‌ی سامی به سرپیچی از فرمان خداوند برای سجده در برابر انسان فرو کاسته شد.

نشتِ گناه نخستین به داستان شیطان، با نشتی همزمان در داستان نخستین انسان هم همراه بود. در همین رده از روایت‌های سامی، نخستین کنشِ پلید شیطان –که تازه به گناه نخستینِ عصیان آلوده شده– آن است که آدم، حوا را برای عصیانی دیگر وسوسه می‌کند. به عبارت دیگر، شیطان واسطه‌ایست که خود، مرتکب گناه نخستین می‌شود و آدم را نیز به گناه نخستین وادار می‌کند. این می‌تواند تا حدودی رگ‌وریشه‌ی کهن‌تر این داستان را بازنمایاند. در ابتدای کار، یک انسان نخستینِ

یگانه وجود داشته که در عین حال شاه–پهلوان هم بوده است. این صورت اولیه به گفته‌ی کریستن‌سن همان جم/جمشید است و من هم با توجه به بافت معانی‌ای که مورد تحلیل‌مان قرار گرفت با او موافقم.

این انسان نخستین، موجودی نیمه‌ایزدی بود و به همین دلیل هم در نظم‌بخشیدن به دنیا و آفرینش موجودات و گستردن سرزمین‌ها و چیرگی بر نیروهای پلید، نقشی مرکزی را ایفا می‌کرد، اما در نهایت دستخوش غرور گشته و خواستار مشارکت در جایگاه ایزدان شد. به همین دلیل هم از فره ایزدی و جایگاه والای خویش محروم گشت. به گمان من، جم، صورت اولیه‌ی این اسطوره را به دست می‌دهد. شباهت داستان او در وداها و اوستا، نشان می‌دهد که این اسطوره پیش از زمان جدایی هندیان و ایرانیان؛ یعنی، در حدود 1700 پ.م در میان اقوام آریایی ساکن در آسیای میانه رواج داشته است.

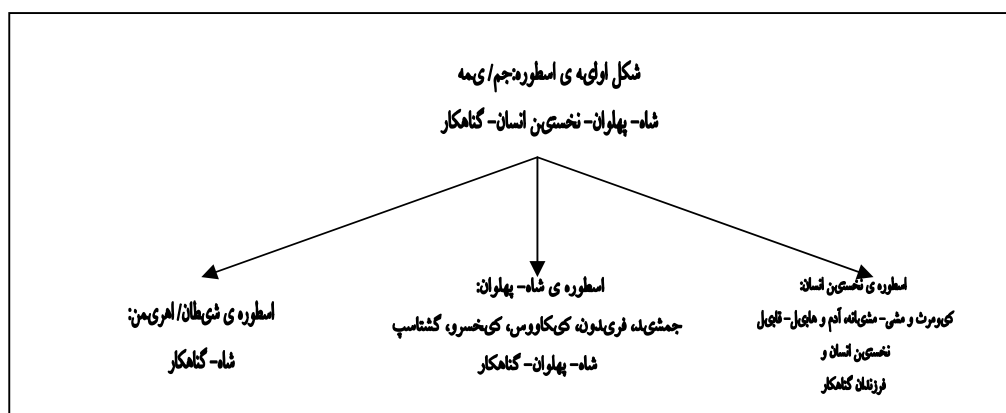
اسطوره‌ی شاه–پهلوان نخستین انسانِ گناهکار، بعدها دچار شاخه‌زایی شد و داستان‌های کیکاووس، فریدون، کیخسرو و گشتاسپ نسخه‌هایی از آن بودند که به تدریج در زمینه‌ای ایرانی شکل گرفتند. کیکاووس، روایتی تغییریافته و تقریبا رونویسی‌شده از همان ماجرای جم بود که به خاطر پیوندش با رستم، احتمالا در عصر اشکانیان در ایران شرقی بازسازی شد و رواج یافت. در مورد سایر شاه–پهلوانان، همین قدر می‌توان گفت که برخی از آن‌ها –مانند فریدون– به دوره-ی تاریخی خاصی اشاره داشتند و برخی دیگر –کی گشتاسپ– شخصیت‌هایی تاریخی بودند که به تدریج –و نه به طور کامل– در این روایت جذب گشتند.

داستان شاه–پهلوان که به این ترتیب در زنجیره‌ای از شخصیت‌های انسانی مشابه تجلی یافت، دو انعکاسِ واگرا نیز به دست آورد. در داستان مشی‌ومشیانه و کیومرث، عنصرِ نخستین انسان و گناه نخستین بود که باقی ماند. کیومرث که به نظرِ بویس –که من هم با او موافقم– شکل بازسازی‌شده‌ی جم بود به خاطر اتحادش با اهورامزدا و نیاز ایرانیان به داشتنِ نیایی پاکیزه و نیرومند از گناه نخستین مبرا دانسته شد، تنها به این قیمت که فرزندانش مشی‌ومشیانه به این گناه آلوده شوند. به این ترتیب، روایت کیومرثِ پاک‌نهاد که همچون شهیدی به دست اهریمن کشته می‌شود، در کنار اسطوره‌ی مشی‌ومشیانه که بر گناهکار بودنِ انسان اولیه تاکید می‌کند، در واقع همان دو سویه‌ی شخصیت جمشید هستند که از هم تفکیک شده‌اند و در دو نسل از شخصیت‌ها تبلور یافته‌اند. مشابه این ماجرا و البته واژگونه‌اش از نظر زمانی را در داستان هابیل و قابیل می‌بینیم. آدمی که به گناه نخستین، آلوده بود دارای دو فرزند شد که یکی از آن‌ها پاک و دیگری گناهکار بود و برادر گناهکار –قابیل– دیگری را –هابیل– به قتل رساند.

شاخه‌ی دیگری که از داستان شاه–پهلوان مشتق شد، پیوندی بود که بین این شخصیت و اهریمن برقرار شد. اهریمن به دلیل نقش دشواری که در داستان آفرینش بر عهده داشت، استعداد این را داشت که همچون شاهی گناهکار بازنموده شود و چنین نیز شد؛ یعنی، گذشته از بحثِ کنونی ما، با ضد پهلوانانی مانند ضحاک و افراسیاب مربوط گشت، اما

وامی که اهریمن از شاه–پهلوان گرفت، عنصرِ گناه نخستین بود. این وام به‌قدری سنگین بود که به تدریج، اهریمنِ خداگونه را به مرتبه‌ی بنده‌ای عصیانگر و فرشته‌ای مطرود فروکاست و او را بیش از پیش به شاه–پهلوانی انسانی شبیه کرد.

به این ترتیب، گناه نخستین، نشانه‌ای مهم و قابل ردگیری است که تبارشناسی سه رده از منش‌های اساطیری را ممکن می‌سازد. بر مبنای ردیابی تحول این عنصر معنایی، می‌توان دریافت که اسطوره‌ی کهنسالِ شاه–پهلوانِ گناهکار که در ضمن، نخستین انسان هم بود، چگونه به داستانِ نخستین انسانِ گناهکار تکامل یافت و از سوی دیگر با نوآوری بزرگ زرتشت –یعنی وجود خدای شرِ مطلق– مربوط شد و گناه نخستین را به وی نیز منسوب کرد.



چنان‌که در نوشتارهای دیگری شرح داده شده است، چهار متغیر بنیادی (بقا، قدرت، لذت و معنا) در سطوح چهارگانه‌ی فراز (فرهنگی، روانی، اجتماعی و زیستی) وجود دارد که سازمان‌دهندگان اصلی و معیارهای رفتاری عمده‌ی تنظیم غایت در لایه-های گوناگونِ تجلیِ «من» است. از دید من، این چهار متغیر که در سرواژه‌ی «قلبم» جمع می‌آید، نشانگر گرایش ذاتی سیستم‌های زیستی، روانی، اجتماعی وفرهنگی برای شکستن تقارن در مورد چهار جفت متضاد معنایی پایه است که عبارت‌اند از بقا/مرگ، لذت/رنج، قدرت/ضعف و معنا/پوچی. این چهار، گرانیگاه تمام نظام‌های اخلاقی و روایت‌های اساطیری را می-سازد و به همین دلیل هم جم‌های برسازنده‌ی ماجراهای پهلوانان در پیوند با آنان قابل تحلیل است. در میان این متغیرها، به ویژه پیوند میان قدرت با گناه نخستین، شایان وارسی است.

گناه نخستین در بستری از قدرت تحقق می‌یابد. گناهکاری که بدان دست می‌یازد، شاه–پهلوان یا فرشته–ایزدی قدرتمند است که در مورد دایره‌ی اقتدار خویش تصویری نادرست دارد. محک‌زدنِ نادرستِ میزان قدرتِ خویش و ابهام خودانگاره در حوزه‌ی قدرت، بستری است که ارتکاب گناه نخستین را ممکن می‌سازد. خودِ گناه نخستین، کرداری است که با میل به دستیابی به قدرتِ بیشتر پیوند دارد. خواه از جنس دریغ‌کردن قدرت از فرزند باشد یا تلاش برای تصاحب قدرتِ خداوند. در هر دو حال، عطشِ قدرت است که شاه–پهلوان را پیش می‌راند و او را به گناه وامی‌دارد.

گناه نخستین، هر چند با خواستِ قدرت آغاز می‌شود، اما با محروم‌شدن از بقا خاتمه می‌یابد. تاوان ارتکاب گناه نخستین، گذشته از گریختنِ فره که نماد قدرت است، به مرگ نیز بسط می‌یابد. دست کم در مورد سه تن از شاه–پهلوانان (جمشید، فریدون و کاووس) می‌دانیم که اهورامزدا ایشان را نامیرا خلق کرده بود و آنان به دلیل گناه خویش از این موهبت محروم شدند. این مضمون در اساطیر سامی با برجستگی بیشتری دیده می‌شود. آداپا و اتانا و آدم، هر سه با دست‌یازیدن به گناه، امکانِ برخورداری از نامیرایی را از دست می‌دهند. در نسخه‌ی یونانی از ماجرا (پرومته، ایکاروس، هیپولوکوس و فایتون)، این گناه به طور مستقیم به مرگ قهرمان داستان منتهی می‌شود. در اساطیر ایرانی، هر دوی این مضمون‌ها دیده می‌شوند؛ کیکاووس و فریدون، نامیرایی را از دست دادند و جمشید و کیخسرو (در روایت عقلانی شاهنامه‌اش) به طور مستقیم به مرگ دچار آمدند.

به این شکل، اسطوره‌ی گناه نخستین با دو خاستگاهِ متمایزِ آریایی و سامی‌اش و با دو بن‌مایه‌ی مشترکش که بر قدرت/غرور مبتنی است، داستانی است که ارتباط میان زیاده‌خواهیِ قدرت و مرگ را بازگو می‌کند. این پیوند، بعدها به قلمروی رنج و پوچی نیز تعمیم یافته است، چنان‌که در نگره‌ی مسیحی کاتولیک، گناه نخستینِ انسان به پیش‌فرض گرفته‌شدنِ رنجِ فرزندانش و دوزخی بودنشان منجر می‌شود یا در داستان شیطان، به لعنت‌شدن و پوچ‌گشتن کردارهایش انجامیده است.

6. در مورد گناه نخستین و تاثیری که بر داستان شاه–پهلوان گذاشته است، بسیار می‌توان نوشت. اینکه چرا شاه–پهلوان با گناه نخستین مربوط دانسته شده است، اینکه چرا این گناه به قلمرو آسمان‌ها مربوط است و چرا از شخصیتی چنین فرهمند مانند شاه–پهلوان سر می‌زند و اینکه حضور این عنصر، چه تاثیری به پیکربندی خودانگاره و تصویر ذهنی مردم از خودشان داشته است، پرسش‌هایی است که پرداختن به آن‌ها فضا و مجالی دیگر را می‌طلبد. همچنین نقش استثنایی و مهمِ کیخسرو در این میان و اینکه چرا این شاه–پهلوانِ خاص به گناه، آلوده نشده موضوعی جذاب است که ورود بدان در این متن ممکن نیست، اما در اینجا، چون بار دیگر به این عنصر برخورد خواهیم کرد، باید در مورد یکی از ویژگی‌های گناه نخستین بحث کنیم و آن هم ارتباط گناه نخستین با لوله‌ی گوارش است.

گناه نخستینِ جمشید، گفتنِ دروغ و خوردن گوشت بود. اهریمن نیز با گفتنِ دروغ و بعدها با بلعیدن تهمورث بود که خوی پلید خویش را نشان داد. آدم نیز با خوردن گندم یا سیب به گناه آلوده شد. به همین ترتیب، مشی‌ومشیانه با خوردن گوشت گوسفند یا فرزندان خود مرتکب گناه نخستین شدند. در اساطیر جدیدترِ مانوی، اهریمن و دیوها با بلعیدن نور است که گناه نخستین خود را مرتکب می‌شوند و جنگ قلمرو نور و ظلمت را آغاز می‌کنند. با توجه به تکرارِ مضمونِ خوردن در مورد گناه نخستین، این پرسش پیش می‌آید که چرا چنین رفتارِ عادی‌ای به گناه نخستین پیوند خورده است؟

آنچه که به ظاهر بدیهی می‌نماید آنکه گناه نخستین قاعدتا باید یک کردارِ یگانه بوده باشد؛ یعنی، کردارهایی مانند خوردن گوشت، کشتن گاو، حمله به آسمان، ادعای خدایی کردن و دروغ‌گفتن قاعدتا باید نمودهای گوناگونی از یک گناهِ منحصربه‌فرد بوده باشد؛ گناهی که نمودهایی چنین چندگانه داشته و به تکامل شاخه‌هایی واگرا از روایت‌ها مجال داده است.

چنان‌که در بخشِ مربوط به جمشید بحث کردیم، چنین می‌نماید که این گناه نخستین، تلاش برای خداشدن باشد. صورت اولیه‌ی گناه نخستین در نسخه‌ی سومری–اکدی، عبارت است از تخطی به قلمرو آسمان و در حضور خدایان پا را از گلیم خود درازتر کردن. در روایت ایرانی، بر خلاف نسخه‌ی میانرودان، آدمیان بیشتر همچون همدست و همکارِ ایزدان دانسته می‌شوند تا بنده و برده‌ی ایشان. از این رو گناه نخستین عبارت است از حمله به قلمرو خدایان و تلاش برای تبدیل‌شدن به خدا. به این ترتیب می‌توان دریافت که دو گناهِ تلاش برای غصب تخت سلطنت آسمان‌ها و خداشدن و توهین به خدایان و تخطی از حد و مرزهای موجود میان ارباب و بنده، در واقع دو نسخه از روایتی یکسان است.

در هر دو مورد، موجودی کهتر به خاطر غرور می‌کوشد تا قلمرو موجودی برتر را غصب کند. تفاوت در میان این دو داستان، به تمایزِ تصویرِ انسان در دو نگرشِ سامی و آریایی مربوط می‌شود. در نگرش آریایی که در ریگ‌ودا و گاهان و بعدتر در اوستای متاخر به روشنی دیده می‌شود، انسان موجودی است با جوهره‌ی آسمانی که همدست و یاور نیروهای نیک یا شر است و این کار را هم با اختیار خویش انجام می‌دهد. خدایان در این نگرش، تفاوت چندانی با آدمیان ندارند، جز آنکه قدرتی بیشتر، عمری طولانی‌تر و خردی افزون‌تر دارند. در این برداشت، غرور به تلاش برای خداشدن منتهی می‌شود.
در نگرش سامی که از میانرودان و اساطیر اکدی‌ها در مورد آفرینش انسان ریشه دارد، اهورامزدایی در کار نیست که برای مقابله با اهریمن از روانِ آدمیان کمک بخواهد و توسط آنان پشتیبانی شود. در مقابل با خدایانی قدرقدرت روبه‌رو هستیم که آدمی را همچون کوزه از گل می‌سازند و آنان را مانند ابزاری و برده/بنده‌ای مورد استفاده قرار می‌دهند. در این نگرش فروتنانه‌تر، تخطی از قوانین آسمانی برای ارتکاب گناه نخستین کفایت می‌کند، چراکه این حد اعلای بلندپروازی یک برده است.

ناگفته نماند که این دو رده از داستان‌ها درباره‌ی گناه نخستین در جریان چند هزاره تبادل فرهنگی بسیار به هم آمیخته شده است و بر خلاف تصویر انسان نخستین –که می‌تواند در دو صورت آریایی و سامی‌اش بازسازی شود، هر دو روایتی فروتنانه و بلندپروازانه از گناه نخستین را در هر دو قلمرو می‌توان یافت، چنان‌که جمشید، کیکاووس و اهریمن در کنار ایشتار، اتانا، نمرود و فرعون و تا حدودی آدم برای تبدیل‌شدن به خدا می‌کوشند و از سوی دیگر مشی و مشیانه و ایکاروس در کنار قابیل و آداپا و شیطان قرار می‌گیرند که گناه نخستین‌شان به سرپیچی از فرمان ایزدی منحصر می‌شود.

تبلور گناه نخستین در قالب خوردن چیزی، ظاهرا به روایت نخست تعلق دارد. خوردنِ گوشت همان نقض‌کردنِ تابوی لب‌زدن به غذای خدایان است و همچنین است کنشِ کشتن گاو که مقدمه‌ی قربانی برای خدایان محسوب می‌شود و در دین زرتشتی تحریم شده است. جمشید با خوردن گوشت، در واقع بخشِ خاصی از بدن قربانی را که برای خدایان هبه شده بود، خورد و به این ترتیب خود را در جایگاه وی قرار داد. آدم هم به همین ترتیب به سودای دست‌یافتن به خرد و جاودانگی؛ یعنی، تنها دو عاملِ تفکیک‌کننده‌ی خالق از مخلوق بود که از میوه‌ی درخت ممنوع خورد.

در مورد آدم، باید به این نکته توجه کرد که بافت کلی داستان او در قالبی سامی پرورده شده است و به روشنی می‌توان ردپای اساطیر سومری–اکدی را در آفرینش وی از گلِ رس بازیافت. با این وجود، داستان مار و وسوسه‌ی حوا در باغ بهشت و خوردن از درخت خرد، بیشتر به نسخه‌های ایرانی از گناه نخستین می‌ماند و شاید محصول وامگیری از داستان جمشید باشد. در کل، می‌توان چنین فرض کرد که گناه نخستین آنگاه که در قالب خوردنِ چیزی تبلور یافته باشد، نمادی از تلاش برای تبدیل‌شدن به خداوند است نه سرپیچی ساده از فرمان وی.

7. شاه–پهلوانان جدای از مضمونِ مهم و بحث‌برانگیزِ گناه نخستین از سویه‌های دیگری نیز قابل تحلیل هستند. مهم‌ترین عنصر مشترک میان ایشان که آنان را به خدایان، نزدیک می‌سازد، کنشِ نظم‌بخشی به هستی است که به همه‌ی آن‌ها منسوب شده است،

چنان‌که گفتیم، تمام شاه–پهلوانان در این نکته اشتراک دارند که در شرایطی آشوب‌زده، نظم را به گیتی بازمی‌گردانند. برخی از آنان (فریدون و کیخسرو) در اوج ظلمت و در هنگامه‌ی چیرگی آشوب بر زمین زاده می‌شوند و برخی دیگر (جمشید در برابر ملکوس، کیکاووس در برابر افراسیاب، گشتاسپ در برابر ارجاسپ) در زمان حکومت خود با چنین وضعیتی روبه‌رو می‌شوند. کارویژه‌ی مشترک همه‌ی آن‌ها، چیرگی بر آشوب و بازگرداندن نظم به هستی است. این تبدیل آشوب به نظم، همان کنشِ اهورایی کهنی است که خویشکاری اصلی خدایان را در تمام نظام‌های اساطیری تشکیل می‌دهد.

مردوکی که ایزدبانوی آشوب –تیامت– را به قتل می‌رساند و اهورامزدایی که در نبردِ نخستین هزاره بر اهریمن غلبه می‌کند، همچون زئوسِ پیروزمند بر تیتان‌ها و یهوه‌ی کشنده‌ی لویاتان، در حال برآورده‌کردنِ کارکرد مهمِ عنصر الاهی هستند. اصولا خداوند، منشی است که کارکرد روانشناختی و جامعه‌شناختی اصلی‌اش پُرکردن شکافی است که میان وضعیت پراکنده، سردرگم،و نامنظم هستی و وضع مطلوبِ سامان‌یافته و هدفمند آن وجود دارد.

شاه–پهلوانان به دلیل برآورده‌کردن این نقش، تا حدودی به ایزدان شبیه هستند. ناگفته نماند که کارویژه‌ی یادشده؛ یعنی، راندن آشوب و مستقرکردن نظم، همان عنصری است که مشروعیت قدرت سیاسی را نیز ممکن می‌سازد و از این رو ادعایی است که تمام شاهان از دیرباز بدان دست یازیده بودند. مهم‌ترین تجلی آشوب در بیشتر اساطیر کهن، موجودی مبهم و

بنابراین زیرزمینی، سیال و جاری و همچنین زهرآگین و گزنده و خطرناک بوده است. تیامت در بابل، نماینده‌ی آب‌های زیرزمینی بود که طغیان رودها و ویرانی زمین را موجب می‌شد و اهریمن نیز در بیشتر روایت‌ها تجلی‌ای از این دست دارد؛ موجودی است آغشته به ظلمت، سیال و متحرک و زهرآگین. از همین رو نیز یکی از جانورانی که می‌تواند به خوبی نماد آشوب دانسته شود، مار است.

در اساطیر شاه–پهلوانان، پیوند نیروهای اهریمنی با مار و ویژگی‌های پایه‌ی آن به قدر کافی روشن است. صریح‌ترین اشاره را در این میان، در داستان فریدون و ضحاک می‌بینیم. نام ضحاک به معنای مار است و بر دوش‌هایش مار دارد و با اهریمن نیز در ارتباط است. از سوی دیگر، فریدون را داریم که گاو، توتم قبیله‌اش است. گاوی که از سویی با زن و از سوی دیگر با زایندگی و زمین در ارتباط است. پیوند فریدون با گاو و تکرار این اصل که پدرِ او، پرورنده‌ی او (گاو پرمایه) و زنان جمشید به دست ضحاک تباه شده‌اند، نشان می‌دهد که قربانی‌شدنِ گاو در این داستان به شکلِ اصیل و راستینش به کار گرفته شده است. گاو، آن عنصر مثبت و مقدسی است که باید –توسط نیروهای نیک یا بد– قربانی شود تا آشوب شکست بخورد. گاو، خون‌بهای مار است و تاوانی است که نیروهای نیک برای چیرگی بر بدی باید بپردازند.

هر چند بحث در این مورد به جا و زمانی دیگر نیاز دارد، اما در اینجا در همین حد به این موضوع هم اشاره کنم که مار و گاو، هر دو با شب و زمین و ماه ارتباط دارند. مار و گاو، در نگاه نخست، جفت متضاد معنایی یکدیگر نیستند. در اسطوره‌شناسی، عقاب، ضدِ مار و شیر، ضدِ گاو دانسته می‌شود و این هر دو با روز و گرما و خورشید/آسمان در ارتباطند. مار و گاو، در مقابل با شب و ماه و زمین و ظلمت مربوط می‌شوند، اما از میان این دو، مار با نیروهای اهریمنی و گاو با قوای اهورایی در ارتباط است. مار، آشوبی است که در تاریکی لانه کرده است و گاو، بستر نظمی است که با کنش قربانی از دل تاریکی زاده می‌شود، برای همین است که قربانی گاو در شب یلدا، بخشی مهم از مراسم زایش مهر بوده است. آغازشدنِ تابستان پس از زمستان و دمیدن بامداد پس از تاریکی شب نیز در قالب چیرگی شیرِ مهر بر گاوِ شب بازنموده می‌شده است و این‌ها همه به سویه‌ی شبانه‌ی گاو بازمی‌گردد.

به این شکل، کنشِ گاوکشیِ شاه–پهلوانان، بخشی از مناسکِ قربانی‌کردنِ نیروی زنانه و بارورِ وابسته به ماه است که برای غلبه بر آشوب ضرورت دارد. به همین دلیل هم شاه–پهلوانانی که گاو را کشته باشند یا اژدها را از پای در آورده باشند، بسیارند.

قربانی‌کردن گاو و چیرگی بر اژدها، نمادی است از پیروزی نظم بر آشوب. جنگی که در تاریخ اساطیر، بسیار زودتر از کشمکش نیکی و بدی آغاز شد و برای مدتی بس درازتر نیز در دل این روایت دومی، دوام آورد. شاه–پهلوانِ اژدها اوژن (یا در نسخه‌هایی، دیوکش) نماینده‌ای از اساطیر باستانی‌ایست که رویارویی نیروهای نظم و آشوب را نمایش می‌دهد و این حدود دو هزاره پیش از ظهور نگره‌ی زرتشتیِ جنگ نیروهای نیک و بد وجود داشته است. از این روست که شاه–

پهلوانان ایرانی، همزمان با بازتعریف شدنشان در قالب دین زرتشتی، ناگزیر شدند در قالبی نو و نه چندان همخوان با سرمشق کهنشان بگنجند و گناهکار تلقی شوند.

شخصیتی که تا پیش از این از مجرای قربانی‌کردن گاوِ زاینده و کشتن اژدهای آشوب، کارویژه‌ی خود را به انجام می‌رساند، با سیطره‌ی نگاه زرتشتی به گناهکاری فروکاسته شد که همچنان سویه‌ی نیکوکارانه‌ی کردار خویش را حفظ کرده بود. از این روست که شاه– پهلوانان، به‌ویژه در ایران‌زمین، ساختاری چنین ناسازه‌گون دارند. رگ و ریشه‌ی اسطوره‌ی گناه نخستین و دلیل تثبیت‌شدنش در زندگینامه‌ی شاه–پهلوان، تا حدودی به این ناهمخوانی بنیادین میان کارویژه‌ی شکست‌دادن آشوب و گستراندن نظم و همدستی با نیکی و پیروزی بر شر نهفته است. در نسخه‌های پسازرتشتی، نظم و نیکی همسان و مترادف دانسته شده‌اند، اما باید به این نکته توجه کرد که تا پیش از زرتشت، نیکی امری اخلاقی و وابسته به «من و دیگری» و نظم، امری هستی‌شناختی و منسوب به «جهان» دانسته می‌شد و اصولا به گستره‌هایی متمایز از زیست‌جهان اشاره می‌کرد تا آنکه چارچوب زرتشتی توانست هر دو را در قالبی منسجم با هم ترکیب کند و زیست‌جهانی یکپارچه را پدید آورد که نظم/نیکی در آن ستوده می‌شد.

کارویژه‌ی شاه–پهلوانان در ارتباط با لذت و معنا در این چارچوب قابل تعریف است. شاه– پهلوان، هر چند گناهکار و فره‌باخته، موجودی است که به خاطر فراهم‌آوردن زمینه‌ی لذت مردمان و جانداران ستوده می‌شود. کنش شفاگریِ وی و ارتباطش با جادوی سپید به همین خصلت مربوط می‌شود. شاه–پهلوان موجودی است که رویش گیاهان را ممکن می-سازد، آب‌های زندانی (زنان، گاوان) را آزاد می‌کند، مرگ و بیماری و رنج را از بین می‌برد و شهرها یا بناهای باشکوهی را می‌سازد که مجرای دستیابی به لذت و معنا هستند. از این روست که در سیمای شاه–پهلوانان با این بسامد بالا به عنصر جادوگریِ سودآور و شفاگری برمی‌خوریم.

گذشته از این، خودِ حضور شاه–پهلوان بر گیتی، عنصری است که تاریخ را هدفمند و معنادار می‌کند. شاه–پهلوان از سویی با تکرار کنش یزدانیِ استیلای نظم، هستی را هدفمند و معنادار می‌سازد و از سوی دیگر با نقشی که در تاریخ هستی ایفا می‌کند، بخش‌ها و دوره‌های گوناگون تاریخی را از هم متمایز می‌کند و به آن‌ها تشخص می‌بخشد. مهم‌ترین عنصر در این نقشِ تاریخی، کنشِ «نجات‌بخشی» است که در قالب سرکوب‌کردن آشوب، کشتن اژدها یا گستردن داد و نظم تجلی می‌یابد. از این رو پیوند شاه –پهلوان با لذت و معنا، برخلاف ارتباطش با قدرت و مرگ، چندان تناقض‌آمیز نیست و خصلت‌های اولیه‌ی خود را حفظ کرده است.

1. در مورد نخستین اساطیری که دو مفهوم پهلوان و شهید را در یک روایتِ یگانه گرد آوردند، بحث‌ها و نظرهای بسیاری وجود دارد، اما این نکته در تمام این بحث‌ها پیش‌فرض گرفته می‌شود که این دو در آغاز، مضمون‌هایی متمایز و جدا از هم بوده‌اند.

به احتمال زیاد، هر دوی مفاهیمِ پهلوان و شهید در جامعه‌ی ابتداییِ گردآورنده و شکارچی وجود داشته‌اند، هر چند این جوامع، نویسا نبوده‌اند و بنابراین ردپایی نوشتاری از اساطیرشان در دست نیست، اما می‌دانیم که در اساطیر بازماندگان این سبک زندگی در زمان حاضر، هر دوی این عناصر حضور دارند. بر مبنای آنچه که مردم‌شناسان قرن نوزدهم از قصه‌ها و اساطیر قبایل سیاهپوست و سرخ‌پوست ثبت کرده‌اند، چنین برمی‌آید که در جوامع یادشده، پهلوان در مفهومِ شکارچی دلاور و معمولا جوان به کار گرفته شده باشد؛ یعنی، مفهوم پهلوانیِ ابتدایی‌ای که در این جوامع وجود دارد، بر اساس کشمکش انسان و جانورانِ بزرگ تعریف می‌شود و بر کنش شکارگرانه و دام‌گسترانه‌ی انسان بدوی متکی است. ویژگی‌هایی مانند نرینگی، جوان‌بودن، شجاعت، زیرکی –در مورد دام‌گستری– و بخشندگی –در مورد گوشت شکار– منظومه‌ی معنایی‌ای است که انگاره‌ی «شکارچی دلاور» را در این جوامع تشکیل می‌دهد. انگاره‌ای که به گمان من باید آن را نسخه‌ای ابتدایی و پیش‌رس از شخصیتِ اساطیریِ پهلوان دانست.

مفهوم شهید نیز در این جوامع حضور دارد، هر چند بیشتر به آیین پرستش نیاکان و مناسک دینیِ بزرگداشت درگذشتگان مربوط است. در عین حال، روایت‌هایی نیز از شکارچی شجاع یا شوهرِ غیرتمند در دست است که برای نجات‌دادن خویشاوندان یا اعضای قبیله‌اش، خود را به کشتن می‌دهد. در تمام این روایت‌ها، عنصرِ درگیری با طبیعتِ جانوری و نرینگی همچنان حضور دارد. هر چند نسخه‌ای خاص از شخصیتِ «مادر فداکار» که به خاطر نجات فرزندش از خطری دچار رنج و آزار می‌شود نیز در این قبایل ثبت شده است. شهید در این جوامع معمولا شخصی سالمند و گاه رئیس قبیله یا نیا دانسته می‌شود و برای دستیابی به خیری بزرگ برای خویشاوندانش جان خود را فدا می‌کند.

2. با پیدایش جوامع کشاورزِ یکجانشین، دو مفهومِ پهلوان و شهید به معنای واقعی کلمه زاده‌شدند. دگردیسی مهمی که در این میان رخ داد و مفهوم شکارگرانه و قبیله‌ایِ قدیمی را به جامه‌ای نو آراست، آن بود که از سویی پهلوان به عنوان جنگاوری که حریفش انسانی دیگر –و نه جانوری مهیب– بود، بازتعریف شد و در شکل سیاسی‌اش از سویی با آدمیان و از سوی دیگر با ایزدان، پیوند خورد و مفهوم شاه–پهلوان را برساخت. شهید نیز با گیاهان پیوند یافت و به رستاخیز گیاهان در بهار مربوط شد. به این ترتیب، به گمانم نخستین متنِ مستندی که در آن ردپایی از عنصرِ شهید را می‌توان تشخیص داد،

داستان سومریِ «رویای دوموزی» است که توسط نگارنده به فارسی ترجمه شده است[216] و با رجوع به آن به روشنی می‌توان دریافت که شهیدِ اولیه از صفات پهلوانی عاری بوده است.

در این داستان، دوموزی که ایزدِ گیاهان خوراکی است در خواب می‌بیند که توسط دشمنانش به قتل می‌رسد؛ آنگاه به یاری خدای خورشید بارها تغییر شکل می‌دهد تا از این سرنوشت بگریزد، اما در نهایت، دشمنانش به او دست می‌یابند و او را به قتل می‌رسانند. در این داستان، دوموزی که عنصری کشاورزانه است، در قالبی انسانی بازنموده شده و زمستان که کشنده‌ی گیاهان است به شکل آدمیانی دشمن‌خو تصویر شده است. بنابراین، شهید در شکلِ کشاورزانه‌اش موجودی است انسان‌ریخت که همچون پهلوان با دشمنی انسان‌نما می‌جنگد و از او شکست می‌خورد.

اما شهید از سوی دیگر با مضامین گیاهی نیز پیوند دارد. این پیوند قاعدتا در ابتدای شکل‌گیری مناسک کشاورزانه و تحت تاثیر رستاخیز گیاهان در بهار برقرار شده است. مرگ زمستانه‌ی گیاهان سودمند در کل، رخدادی است که به‌خوبی با ماهیت شهید سازگار است و از این رو در جریان‌یافتنِ مفهومِ «انسانِ نیکوکارِ کشته‌شده به دست دشمنِ بدخو» به دنیای گیاهی، اشکال چندانی وجود ندارد، اما گیاهان، گذشته از این همخوانی ساختاری، از این نظر هم اهمیت دارند که در هر بهار با گرم‌شدن هوا بار دیگر می‌رویند و به این ترتیب، شکلی از جبرانِ مرگِ شهید را نمایش می‌دهند. رستاخیز گیاهی، عاملی‌ست که می‌تواند به‌خوبی با رستاخیز شهید پیوند بخورد و این احتمالا یکی از خاستگاه‌های باور به زندگی پس از مرگ هم بوده است؛ باوری که در ابتدای کار، تنها به خدایان و شاه–پهلوانان منحصر بوده و به تدریج به کل اعضای جامعه –و حتی در آیین‌های معتقد به تناسخ به جانوران– تعمیم یافته است.

درشکل اولیه‌ی اسطوره‌ی خدای شهید، مثل متن رویای دوموزی که به ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م مربوط می‌شود، نشانی از این رستاخیز دیده نمی‌شود، اما با اطمینان می‌توان گفت که از هزاره‌ی دوم پ.م به بعد، رستاخیز به عنصری مهم و کلیدی در این روایت تبدیل شده است. با این وجود، پیوند مضمون شهید با پهلوان، مدتی دیرتر انجام پذیرفت، چراکه ایزدِ شهید، بنا به ماهیت گیاهی‌اش چندان خوی جنگاوری ندارد و بیشتر به موجودی آرام و مهربان می‌ماند تا پهلوانی جنگجو و خشن.

3. پهلوان شهید، مضمونی اساطیری بوده که به یقین در آغاز هزاره‌ی نخست پ.م وجود داشته است. چنین می‌نماید که این شخصیت در مقابل شاه–پهلوانان که نسخه‌ای سیاسی و دولتی از پهلوانان نیرومند و باشکوه را باز می‌نموده‌اند، خصلتی مردمی و عام داشته باشد. پهلوانان شهید، شخصیت‌هایی هستند که کاری نمایان و بزرگ را با نیتی نیک به انجام می‌رسانند و جان خود را بابت آن فدا می‌کنند. درافتادن این رده از پهلوانان با نیروهایی بزرگ‌تر از خویش و خصلتِ تاحدودی

[216] وکیلی، 1382.

فرودستانه‌ای که در برابر شاه–پهلوانان دارند، آنان را به جنگاورانی که خاستگاهی مردمی دارند نزدیک می‌کند. در عین حال، پهلوانان شهید همواره در ارتباط با شاه–پهلوانان قرار دارند و چنان‌که گفتیم گویا از این ریشه‌ی مشترکِ تمام روایت‌های پهلوانی مشتق شده باشند.

نقطه‌ی شروع پیوند پهلوانی و شهادت را در نقاطی گوناگون می‌توان قرار داد. بر خلاف تصور عمومی، در اسطوره-ی گیلگمش با وجود تلاش قهرمانانه‌اش برای دستیابی به جاودانگی، عنصر پهلوان شهید چندان نیرومند نیست. در این داستان شاید تنها انکیدو نشانه‌هایی از این مضمون را از خود نشان دهد. با این وجود، در نسخه‌های کهنی مانند اسطوره‌ی ایزیس و اوزیریس، بذرهای این پیوند را می‌توان بازجست. در قلمرو ایران‌زمین، نخستین کسی که بی‌تردید در این رده می‌گنجد زریر، برادر گشتاسپ، است که داستانش به قرون یازدهم و دوازدهم پ.م بازمی‌گردد. هر چند نسخه‌ای که ما از این داستان در دست داریم؛ یعنی، «یادگار زریران» در دوران اشکانی نوشته شده است.

یادگار زریران از نظر ساخت و قالب، بسیار کهن و ساده است و ماجرای پهلوانی دیندار را بازگو می‌کند که جان را در راه دفاع از دین زرتشت درمی‌بازد. اتصال محکمِ زریر با اساطیر دینی زرتشتی و عامیانه‌نشدنِ ماجرایش، شاید دلیلی بوده که ساخت قدیمی و سرراست آن را تا روزگار ما حفظ کرده است. با این وجود، پهلوانان شهید کلاسیکی پس از او در اساطیر ایرانی تکامل یافتند که هم از نظر ساختار و هم دلالت‌های معنایی از پیچیدگی بیشتری برخوردار بودند. سیاوش که در نسخه‌ی اولیه‌اش یکی از شاهان کیانی بود و مانند زریر به دست دشمنی ناجوانمرد و پلید کشته شد، نمونه‌ای از این پهلوانان است. در شاهنامه که کامل‌ترین نسخه از داستان او را به دست می‌دهد، می‌بینیم که سیاوش با عناصری بسیار متنوع –از جمله آیین رستاخیز گیاهی– پیوند خورده و از شکل اولیه‌ی خود خارج شده است.

در این بخش، بیشتر بر پهلوانانی تمرکز خواهم کرد که عناصر ساختاری «شهید» را در وضعیت بالغ خود نمایش دهند. از این رو شخصیت‌هایی مانند اغریرث، زریر و فرود را نادیده می‌گیرم و بحث را بر سه پهلوانِ نامدار؛ یعنی، سیاوش، سهراب و آرش استوار می‌دارم. هر چند از سایر پهلوانان شهید نیز در موقعیتی که مناسب باشد، بهره خواهم جست.

سخن دوم: آرش

1. آرش، یکی از نامدارترین پهلوانانِ شهید در اساطیر ایرانی است. در اوستا اشاره‌هایی جسته و گریخته به او هست و بر مبنای متون یونانی و رومی می‌دانیم که از کهن‌ترین دوران‌ها، اسطوره‌ی او در میان ایرانیان رواج و محبوبیت داشته، با این وجود، فردوسی در شاهنامه به او اشاره‌ای در خور نکرده است. این چشم‌پوشیِ از سوی استاد سخنی که مفصل-ترین روایتش در شاهنامه به پهلوانی شهید –سیاوش– مربوط می‌شود، غریب است. با خواندن داستان سیاوش، به‌خوبی می-توان دید که هم فردوسی استادِ پرداختِ داستانِ پهلوان شهید بوده و هم دانشی چندان ژرف از اساطیر ایرانی داشته که امکانِ بی‌خبر ماندنش از داستان آرش منتفی است. به گمان برخی، فردوسی از واردکردن پهلوانی با عظمت در شاهنامه که بتواند رقیبی برای رستم باشد و به دست او هم کشته نشود پرهیز داشته است. شاید دلیل حکیم توس، امری زیبایی‌شناسانه از این دست بوده باشد. به هر صورت، دریغِ روایت‌نشدن این داستان توسط فردوسی بزرگ، همچنان باقی است، چراکه بی‌تردید اگر بازگوکردن داستان آرش را نیز بر عهده می‌گرفت، شاهکاری در مرتبه‌ی سیاوش را از خود به جای می‌گذاشت.

داستان آرش به لطف شعر نویی که سیاوش کسرائی در این‌باره سروده، چندان مشهور است که نیازی به بازگوکردنش نیست. خلاصه‌ی ماجرا آن است که در گرماگرمِ نبردهای ایران و توران، زمانی که تورانیان بر ایرانیان چیره شده و منوچهر –شاه ایران– را در تنگنایی گرفتار کرده بودند با این شرط، صلح و آشتی را پذیرفتند که از میان ایرانیان، تیراندازی به فراز کوهی که در آن لحظه سپاه ایران در آن اردو زده بود، برود و تیری رها کند و جای فرودآمدن این تیر، مرز میان ایران و توران شود. روایت‌های گوناگون در این نکته توافقی نسبی دارد که جای این کوه در رویان قرار داشته است. در نتیجه این شرطِ صلح، امری تحمیلی بود که مرز ایران را در حالت عادی تا مازندران عقب می‌برد و بخش مهمی از سرزمین ایران را به تورانیان واگذار می‌کرد.

در این تنگنا، تیراندازی از میان ایرانیان پیدا شد که نامش آرش بود و در کمانگیری برتر از همه بود. او از فراز کوه، تیری رها کرد که تا مرزِ مرسوم میان ایران و توران پیش رفت و بر درختی نشست و به این ترتیب، تورانیان سرافکنده به سرزمین خویش بازگشتند، اما آرش که در این میان از نیروی جان خویش در تیر دمیده بود، هنگام پرتاب تیر کشته شد.

کهن‌ترین اشاره‌ی مکتوب به داستان آرش به یشت هشتم مربوط می‌شود[217]. در آنجا ستاره‌ی تیر که شتابان به سوی دریای فراخکرت راه می‌سپارد به تیرِ آرشِ تیرانداز، مانند شده است. در این بند از اوستا، آرش «بهترین تیرانداز ایرانی» دانسته شده و با صفتِ سخت‌کمان ستوده شده است. این عبارتِ اوستاییِ اِرِخشَه خشویوی-ایشو (آرشِ سخت‌کمان) بعدها در آثار دوران اسلامی به صورتِ «آرشِ شیواتیر» دگردیسی یافته است، چنان‌که مثلا در مجمل‌التواریخ به چنین صفتی برای آرش برمی‌خوریم.

تمام متون در این نکته هم‌داستان هستند که پرتاب تیر آرش در روز سیزدهم تیرماه، در روز جشن تیرگان انجام گرفته است و حتی برخی جشن تیرگان را یادبودی برای فداکاری آرش دانسته‌اند. در مورد نقطه‌ی انجام این کنش بزرگ، اختلاف نظرهایی وجود دارد. در اوستا، قید شده است که آرش تیر خود را از کوهِ اَیریوخشوثَه پرتاب کرد و آن تیر در کوه خوَنَنت بر زمین فرود آمد. بیرونی ایریوخشوثه را در رویان دانسته است و فخرالدین اسعد گرگانی در منظومه‌ی ویس‌ورامین جای آن را ساری گرفته است:

اگر خوانند آرش را کمانگیر   که از ساری به مرو انداخت یک تیر

چنان‌که از بیت بالا برمی‌آید، گرگانی فرودگاه تیر را مرو دانسته است و روایت دیگر به بیرونی تعلق دارد که کوه خوننت را در فرغانه می‌داند و این با نظر پژوهشگران جدیدتر نیز همخوان است، چنان‌که مینورسکی خوننت را با کوه هماون در شرق کپه‌داغ یکی می‌گیرد که به فرغانه نزدیک است. در بیشتر تاریخ‌های دوران اسلامی، محل فرود تیر آرش را بر درختی در سرزمین فرغانه یا مرو دانسته‌اند.

2. در مورد چگونگی انجام این معجزه، همه توافق دارند که دخالت ایزدان، نقشی تعیین‌کننده داشت. در اوستا آمده است که اهورامزدا بر آن تیر دمید و ایزد مهر برای آن راهی گشود. سایر متون هم به اینکه نظر موافق خدایان با آرش بوده است، اشاره کرده‌اند. با این وجود در این نکته هم شکی وجود ندارد که آرش تمام زورِ خویش را صرف پرتاب این تیر کرد و پس از انجام این کار نمایان جان داد. بیرونی می‌گوید که آرش پیش از پرتاب تیر برهنه شد و از فشار کمانگیریِ خویش، بدنش پاره‌پاره شد. در اوستا به مرگ آرش به طور صریح اشاره نشده است، اما در سایر متون توافقی عمومی در این مورد به چشم می‌خورد.

طبری پس از ذکر ماجرای آرش می‌گوید که منوچهر پس از این کار شگرف، سپاه خویش را به سه رده‌ی نیزه‌وران و شمشیرزنان و کمانگیران تقسیم کرد و کمانگیران از این میان، ارجمندترین جایگاه را یافتند. دینوری هم داستانی منحصربه‌فرد را روایت می‌کند که بر مبنای آن، تیر آرش بر قلب افراسیاب نشست و شاه تورانی را از پای در آورد. چنین

[217] تی‌ری‌شت، 4، 6.

چیزی در سایر متون دیده نمی‌شود و قاعدتا دینوری آن را از نسخه‌ای محلی و روایتی غیر مشهور برگرفته یا نزد خویشتن برساخته است.

3. چنین می‌نماید که آرش، کهن‌ترین پهلوانِ شهید ایرانی باشد. این را از آنجا حدس می‌زنم که روایت او محتوایی بسیار ابتدایی دارد و از نظر ساختار با بقیه‌ی نامدارانی که شرحشان خواهد گذشت، تفاوت دارد. حضور ملموس و پررنگ این پهلوان، در عینِ گمنام‌بودنش و نامعلوم‌بودنِ داستان زندگی‌اش با منش‌های کهنسال و دیرینه‌ای همخوانی دارد که در شرفِ فراموش‌شدن هستند و تنها هسته‌ی مرکزی‌شان روایت می‌شود. به نظر می‌رسد که داستان آرش در زمان تدوین اوستای متاخر، بالیده و پخته بوده باشد، چراکه اشاره‌های موجود به او، فاقد هر نوع توضیحی است و از جمله‌بندی‌ای برخوردار است که معمولا برای اشاره به روایت‌های بسیار مشهور و بدیهی به کار می‌رود.

نکته‌ی جالب آن است که در روایت‌های دوران اسلامی، آرش با وجود حضور همیشگی‌اش در عرصه‌ی داستان‌های عامیانه، همواره در متون رسمی، نادیده انگاشته شده است. سهروردی و طبری و دینوری و فیلسوفان و صوفیان فراوانی که در چهارده قرن گذشته روایت‌های پهلوانی را در این سرزمین، بازخوانی و تفسیر کرده‌اند، عموما به داستان آرش توجه چندانی نشان نداده‌اند. در مورد داستان او نه تفسیری پرمایه مانند برداشت سهروردی از نبرد رستم و اسفندیار می‌توان یافت و نه تفسیرهایی دینی که از شباهت داستان سیاوش و یوسف ریشه می‌گیرند در موردش وجود دارد.

در میان معدود کسانی که داستان آرش را تفسیر کرده‌اند، جدیدترین تلاش به عباس مهرین بازمی‌گردد که آرش را با آیین مهر مربوط دانسته و تیرش را با تیری که مهر پرتاب می‌کند مقایسه کرده است. بر مبنای اسطوره‌ای مهری، ایزدِ میترا تیری را به سنگی پرتاب کرد و از جای برخورد آن با صخره، چشمه‌ای روان شد. این داستان احتمالا با داستان عبریِ موسی که عصای خود را بر سنگی کوبید و از جای آن دوازده چشمه جاری شد، هم‌خانواده است.

سخن مهرین، در هر حال، از این رو درست می‌نماید که باید پیوندی میان آرش و مهر وجود داشته باشد، چراکه مهر، ایزدی کمانگیر است و در مهریشت بارها با صفتِ دارنده‌ی 1000 کمان به او اشاره شده است. پرتو آفتاب از دیرباز، تیرِ مهر دانسته می‌شد که بر بدن عهدشکنان اثری آسیب‌رسان دارد و ایشان را از بین می‌برد. شاید اشاره به این نکته، جالب باشد که شکلی از این اسطوره‌ی همگونی آفتاب با تیرِ مهر و اثرِ مرگبارش بر بدن دیوها و عهدشکنان، هنوز در قالب داستان‌های عامیانه‌ی مربوط به خون‌آشام‌ها در غرب باقی مانده است. این باور که نور خورشید مانند تیری سوزنده بدن مردگانِ فراری از گور و خون‌آشام‌ها را می‌سوزاند، برداشتی مهرپرستانه است که احتمالا همچون سنگواره‌ای زنده از شاخه‌ی غربیِ این آیین در غرب مشتق شده و به فیلم‌ها و داستان‌های عامیانه راه یافته است.

در عصر هخامنشی نقشی که برای ضرب‌شدن بر پشت دریک‌های زرین برگزیده شد، یک پارسی کمانگیر بود و سربازان هخامنشی همه جا با کمان و ترکشی بر پشت، تصویر می‌شدند. در زمان اشکانیان، مفهوم کمان ارزش و ارج بیشتری یافت و زه کمان و تیر و عناصرِ ساختاری آن با آیین مهر، پیوندی برقرار کرد که احتمالا پیش از آن هم وجود داشته، اما از رسمیتی چنین آشکار برخوردار نبوده است. در این زمینه، چنین می‌نماید که آرش را بتوان اسطوره‌ای صنفی دانست که دلاوری‌های کمانگیری اساطیری را روایت می‌کرده است. این حدس با زمان‌بندی ظهور داستان آرش نیز همخوان است، چراکه در عصر اوستایی هنوز بخش مهمی از قبایل ایرانی کوچگرد بودند و کمان، سلاح مهم ایشان را تشکیل می‌داد، چنان‌که این قاعده در میان قبایل پارتی و سکا تا قرن‌ها بعد همچنان برقرار بود.

اما پیوند آرش و مهر، نیاز به توضیح دارد، چراکه ورود این پهلوان به اوستا احتمالا هم‌زمان است با نفوذ اساطیر کهن‌ترِ آریایی به دین زرتشتی در قرون نهم تا ششم پ.م که زیر نفوذ مغان انجام پذیرفت. بندی از تیریشت که در آن به آرش اشاره شده، چنین است:

«تیشتر، ستاره‌ی رایومند فرهمند را می‌ستاییم که شتابان به سوی دریای فراخکرت بتازد. چونان تیرِ پران در هوایی که آرش تیرانداز، بهترین تیرانداز ایرانی از کوه ایریو خشوت به سوی کوه خوننت بینداخت....آنگاه آفریدگار اهورامزدا بدان دمید. پس آنگاه (ایزدان) آب و گیاه و مهر فراخ چراگاه آن (تیر) را راهی پدید آوردند.[218]»

چنان‌که می‌بینیم در این بند از گروهی از ایزدان باستانی ایران نام برده شده است. تیشتر یا تیر که ایزد بارانِ ایرانیان بوده و با تیشترِ بابلی که همین کارویژه را بر عهده داشته، ترکیب شده است، خدای اصلی است و یشت نیز به نام اوست. پس از او از اهورامزدا یاد شده است که با دَم خویش تیر را به پرواز درآورد و به دنبال او از عناصر قدسی آب (احتمالا اپام‌نپات)، گیاه (سپندارمذ) و مهرِ فراخ چراگاه یاد شده است. این نکته که نفسِ ایزدی، تیرِ آرش را بدرقه می‌کند، بیش از آنکه اهورامزدا را به یاد بیاورد، ایزدِ باد وایو را به ذهن متبادر می‌کند و اشاره‌ای که در این بخش از اوستا به تیشتر شده است هم نشان می‌دهد که احتمالا اصلِ این بند، برخورداری آرش از حمایت ایزدانِ کهنِ آریایی را بیان می‌کرد که وایو و مهر و تیشتر از مهم‌ترین‌هایش بودند و بعدها این گزاره در چارچوبی زرتشتی بازنویسی شد و وایو –که در دین زرتشتی خصلتی دوگانه دارد– جای خود را به اهورامزدا داد.

از این رو آرش، پهلوانی ایرانی بوده است که سابقه‌اش به دورانی کهن –شاید ابتدای ورود ایرانیان به فلات ایران– بازمی‌گردد، چراکه در کل، کشمکش میان ایرانیان و تورانیان و آن بخشی که به پادشاهی منوچهر مربوط می‌شود هم، آغازگاه

---

[218] تی‌ری‌شت، 4، 6 و 7.

تاریخ ایران در این قلمرو است. این دورانِ تثبیت قبایل ایرانی در ایران‌زمین که از قرن دوازدهم پ.م آغاز شد و تا قرن هفتم و هشتم پ.م ادامه یافت، دورانی است که اسطوره‌ی آرش در طی آن صورتبندی شد.

بنابراین حدس من آن است که آرش یکی از پهلوانانی بود که ریشه‌اش به کاربرد کمان در قبایل کوچگرد ایرانی بازمی‌گردد. او بعدها با طبقه‌ی جنگاورانِ کمانگیر که در شهرهای یکجانشینِ ایرانی تکامل یافتند، مربوط شده و بنابراین در آغاز، گروه اجتماعی خاصی را نمایندگی می‌کرده و به ایشان هویت می‌بخشیده است تا آنکه داستان شهادت وطن‌پرستانه‌اش، به تدریج فراگیر شد و در عصر اوستایی به حماسه‌ای با مضمون دینی و قدسی تبدیل گشت. این روایت به قدری کهن بوده که با وجود سینه‌به‌سینه منتقل‌شدنش تا امروز، در متون رسمی، ردپای اندکی از خود به جا گذاشته است و بنابراین گویی همواره داستانی بدیهی پنداشته می‌شد که همه از آن خبر داشته‌اند.

4. عناصر اصلی داستان آرش عبارتند از:

آرش، پهلوانی کمانگیر بوده است.

در زمان شکست ایرانیان از تورانیان، آرش به عنوان کسی انتخاب می‌شود که قرار است با پرتاب تیرش مرز دو کشور را تعیین کند.

آرش، تمام زور و جان خویش را وقفِ پرتاب یک تیر می‌کند و پس از پرتاب آن جان می‌دهد.

تیر به یاری خدایان، 1000 فرسنگ –به روایت بیرونی– سفر می‌کند و مرز دو کشور را به پیش از شکست ایرانیان بازمی‌گرداند. تیر از مازندران تا آسیای میانه سفر می‌کند.

ایرانیان به یاد این حادثه، سالگرد آن را در قالب جشن تیرگان بزرگ می‌دارند.

در مورد ارتباط آرش با سایر شخصیت‌ها، داده‌ها به قدری اندک است که امکان ترسیم نموداری شخصیت‌شناختی وجود ندارد.

سخن سوم: سیاوش

1. سیاوش، فرزند کی گشتاسپ، یکی از کهن‌ترین سرنمون‌های پهلوان شهید است. نامش به معنای پهلوانِ سیاه یا صاحب اسب سیاه است و از دو بخشِ سیا (سیاه) و اَرشَن (پهلوان) یا وُخش (اسب نر) تشکیل یافته است. هر چند در متون پهلوی و اوستا بارها نامش تکرار شده است، اما فاقد شرح و بسطی است که بعدها در متون عصر اسلامی در موردش به چشم می‌خورد. او یکی از هشت شاه کیانی است که صاحب فره ایزدی دانسته شده‌اند[۲۱۹]. او به دلیل داشتنِ همین فره، همچون سایر شاهان فرهمند، چست و چالاک، دلاور و پهلوان، پرهیزگار و بزرگ‌منش دانسته شده است.

همچنین در یشت نهم، دو تن از کسانی که در کشته‌شدن افراسیاب، نقشی بزرگ ایفا می‌کنند –یعنی کیخسرو و هوم، دستگیرکننده‌ی او– به درگاه درواسپ قربانی می‌کنند و از او می‌خواهند تا نابودی افراسیاب را بهره‌ی ایشان کند. هر دوی ایشان به این نکته اشاره می‌کنند که افراسیاب، قاتل سیاوش نامور است و او را به ناجوانمردی کشته است[۲۲۰]. چنین مضمونی در یشت نوزدهم نیز تکرار شده است[۲۲۱].

هر چند در متون کهن اوستایی اشاره‌ها به سیاوش به همین اندک منحصر می‌شود، اما در روایات پهلوی و بندهش، استخوان‌بندی روایت مفصلِ شاهنامه را می‌توان بازیافت. در این متون به این نکته اشاره شده است که سیاوش به دلیل خیانت و بدخواهیِ سودابه –به پهلوی: سوتاپیه، سوتاپک– به توران گریخت و با دختر افراسیاب ازدواج کرد. افراسیاب به قدری به او ارج می‌نهاد که سرزمین خوارزم را به وی بخشید، اما در اثر خیانت اطرافیانش در نهایت، سیاوش را با ناجوانمردی به قتل رساند.

در روایت‌های پهلوی به این نکته هم اشاره شده است که از خون سیاوش که بر خاک چکیده بود، گیاهی رویید که خون سیاوشان نام گرفت؛ به ویژه در بندهش به کردارِ سیاوش در مقام شاهی سازنده، بسیار اشاره شده و او همان کسی دانسته شده است که دو شهرِ اساطیریِ سیاوشگرد و گنگ‌دژ را برساخت. شهرهایی که به سرنمون‌هایی از شهرِ آرمانی در آسمان و زمین می‌مانند. این نکته هم ناگفته نماند که کیخسرو در اوستا سیاوشگرد را خواهر خود می‌نامد و در جایی دیگر به این نکته که این شهر، دست‌وپا داشته اشاره رفته است و بنابراین چنین می‌نماید که شهرهای بنانهاده‌شده توسط سیاوش، سرزمین‌هایی تشخص‌یافته بوده است که با اموری اندام‌وار مانند آدمیان، همتا دانسته می‌شد.

---

[219] فروردین‌یشت، 30، 142.
[220] گوش‌یشت، 4، 18 و 5، 22.
[221] زامیادیشت، 11، 77.

روایت‌های دوران اسلامی، گذشته از شاهنامه که شکوهمندترین و مفصل‌ترین روایت از سیاوش را به دست می‌دهد، تکرار همین عناصرِ متون پهلوی است. تنها در مورد کنش سازنده‌ی او شرح بیشتری آمده است. نرشخی در تاریخ بخارا می‌گوید که ارگ بخارا را سیاوش ساخته است[۲۲۲] و مسعودی وی را بنیانگذار شهر قندهار می‌داند[۲۲۳]. همو سیاوش را سازنده‌ی آتشکده‌ی برکند در نزدیکی مرز چین معرفی می‌کند[۲۲۴]. در هر حال در مورد ارتباط او با سرزمین سغد و خوارزم تردید کمی وجود دارد، چون هم او را بنیانگذار شهرهای این قلمرو دانسته‌اند و هم به قول بیرونی، مردم این شهرها مبدا تاریخ خود را از ورودش به این منطقه محاسبه می‌کرده‌اند[۲۲۵]؛ همچنین به روایت هم او، در این منطقه جنسی از عقیق سرخ و زیبا وجود داشته که آن را «خون سیاوش» می‌نامیده‌اند[۲۲۶].

در متون دوران اسلامی در مورد آیین سوگ سیاوش نیز اشاره‌هایی وجود دارد. نرشخی می‌گوید که گور او در دروازه‌ی غورانِ بخارا قرار دارد و مکانی مقدس است. به روایت او، مغان در هر نوروز پیش از طلوع آفتاب برای سیاوش یک خروس قربانی می‌کنند و به روایتی دیگر، برایش مراسم سوگواری برگزار می‌کنند که «گریستنِ مغان» نام دارد[۲۲۷]. در تاریخ گزیده نیز آمده که رسمِ کبودپوشیدن و فروگذاشتن موی سر، رسمی است که از دوران سیاوش و به یادبود سوگ او در ایران‌زمین رواج یافت[۲۲۸]. از سی لحنِ باربد در موسیقی کهن ایرانی، یکی از آن‌ها کین سیاوش نام داشته و گویا ویژه‌ی شرح سوگنامه‌های این پهلوان بوده است[۲۲۹].

2. این داستان‌ها، عناصر اصلی آنچه که توسط فردوسی مورد استفاده قرار گرفت را به دست می‌دهد. ماجرای سیاوش در شاهنامه، طولانی‌ترین داستان است. به روایت فردوسی، روزی توس و سایر پهلوانان ایرانی برای شکار به نخجیرگاهی در خاک توران رفتند و در آنجا زنی بزرگ‌زاده را یافتند که از خان‌ومان خویش دور افتاده بود و به روایتی از خانه رانده شده بود. این دختر که در زیبایی سرآمد همگان بود از خویشاوندان گرسیوز محسوب می‌شد که برادر افراسیاب و از پهلوانان بزرگ تورانی بود. پهلوانان ایرانی او را به ایران‌زمین بردند، اما بر سر اینکه کدام یک با او وصلت کنند در میانشان اختلاف افتاد. در نتیجه داوری را به نزد کیکاووس بردند که خود با دیدن این دختر، دل بدو باخت و به این ترتیب موضوع کشمکش پهلوانانش را با فرستادن دختر به حرمسرای خویش، منتفی ساخت!

---

[222] نرشخی، 1363: 20.
[223] مسعودی، ج.1، 227.
[224] مسعودی، ج.1، 604.
[225] بی‌رونی، 1352: 56.
[226] بی‌رونی، 1355 ق: 36.
[227] نرشخی، 1363: 28.
[228] مستوفی، 1362، 88.
[229] یاحقی، 1375: 113.

دکتر سرکاراتی با دلایلی قانع‌کننده حدس زده که مادر سیاوش در واقع در اساطیر کهن‌تر، یک پری زیبای مادینه بوده است، چون همان‌طور که ناگهان در صحنه پدیدار می‌شود، بی ردپایی بعد از زادن سیاوش ناپدید می‌گردد و این الگو به آمیزش پهلوانان با پری‌دختان زیبارو در اساطیر هندواروپایی شباهت دارد. نمونه‌ی دیگری از این داستان را می‌توان در داستان بئوولف یافت. همبستری رستم و تهمتن هم احتمالا در ابتدا چنین الگویی داشته است.

پس از 9 ماه از این زن، پسری زاده شد که او را سیاوش نامیدند. سیاوش تا هفت‌سالگی نزد مادر و پدر خویش بود تا آنکه در این زمان، مادرش درگذشت. در این هنگام رستم –که به تازگی سهراب را در نبرد از پای در آورده بود– از شاه خواست تا او را به وی بسپارد تا در زابلستان و سیستان پرورده شود. این نخستین جایی است که رستم نقش پدرخواندگی کسی را در شاهنامه بر عهده می‌گیرد. با این وجود، چنین می‌نماید که رسمِ سپردنِ شاهزادگان به پهلوانان و پرورده‌شدنشان دور از دربار، رسمی بوده باشد که دست کم از عصر اشکانی به بعد رواج داشته است، چنان‌که ردپای این ماجرا را در سپرده‌شدنِ بهرام گور به امیر یمن نیز می‌توان بازیافت. کیکاووس با این درخواست موافقت کرد. به این ترتیب، سیاوش همچون پسرِ رستم نزد او بزرگ شد و هنرهای رزمی را از او آموخت.

تهمتن ببردش به زابلستان	نشستن‌گهش ساخت در گلستان
سواری و تیر و کمان و کمند	عنان و رکیب و چه و چون و چند
نشستن‌گه مجلس و میگسار	همان باز و شاهین و کار شکار
ز داد و ز بیداد و تخت و کلاه	سخن‌گفتن رزم و راندن سپاه
هنرها بیاموختش سربه‌سر	بسی رنج برداشت و آمد به بر
سیاوش چنان شد که اندر جهان	به مانند او کس نبود از مهان[۲۳۰]

آنگاه، پس از چند سال، زمانی که سیاوش به پهلوانی بلندآوازه و نیرومند تبدیل شده بود به همراه رستم به دربار کیکاووس بازگشت و همگان را شیفته‌ی رفتار و برازندگی خویش ساخت. فردوسی بر این نکته تاکید دارد که سیاوش مردی بسیار زیبارو بوده و از این رو زورمندی و جنگاوری‌اش در چشم مردمان، جلوه‌ای دو چندان داشته است. این زیبایی را فردوسی در چند جا به پریزادبودنِ سیاوش نسبت داده است که باز، هویت فراطبیعی مادرش را تایید می‌کند.

کیکاووس که از دیدن سیاوشِ نوجوان شادمان شده بود او را به گرمی خوشامد گفت و ارجمندش داشت. درباریان و پهلوانان ایرانی نیز سیاوش را بزرگ داشتند و کیکاووس آشکارا از سپردن تاج‌وتخت به وی سخن گفت، اما در این میان،

---

[230] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 79-84.

سودابه که زنِ سوگلی وی بود و ورودش به شبستان شاه به دنبال کشمکش‌های بسیار و نبرد کیکاووس و شاه هاماوران –پدر سودابه– ممکن شده بود، وقتی سیاوش را دید، دل بدو باخت.

برآمد برین نیز یک روزگار | چنان بد که سودابه‌ی پرنگار

ز ناگاه روی سیاوش بدید | پراندیشه گشت و دلش بردمید

چنان شد که گفتی طراز نخ است | وگر پیش آتش نهاده یخ است[۲۳۱]

سودابه به بهانه‌های مختلف، سیاوش را به حرمسرای شاه می‌خواند و می‌کوشید تا با ترتیب‌دادنِ وصلت او و خواهرش او را به خویش نزدیک کند، اما سیاوش که از ماجرا خبردار شده بود، از رفتن به نزد وی پرهیز داشت و تبار سودابه را که به شاه هاماوران (یمن) می‌رسید و بلاهایی که پدرش بر سر کیکاووس آورده بود را مایه‌ی عبرت می‌دانست.

که من بر دل پاک شیون کنم | به آید که از دشمنان زن کنم

شنیدستم از نامور مهتران | همه داستان‌های هاماوران

که از پیش با شاه ایران چه کرد | ز گردان ایران برآورد گرد

پر از بند سودابه کاو دخت اوست | نخواهد همی دوده را مغز و پوست[۲۳۲]

در نهایت، روزی سودابه در حرمسرا راز دل خویش را پیش وی فاش کرد و از او کام خواست، اما سیاوش از برآوردن کام او ابا کرد.

سیاوش بدو گفت هرگز مباد | که از بهر دل سر دهم من به باد

چنین با پدر بی‌وفایی کنم | ز مردی و دانش جدایی کنم

تو بانوی شاهی و خورشید گاه | سزد کز تو ناید بدینسان گناه

وز آن تخت برخاست با خشم و جنگ | بدو اندر آویخت سودابه چنگ

بدو گفت من راز دل پیش تو | بگفتم نهان از بداندیش تو[۲۳۳]

سودابه که از خویشتنداری سیاوش و ناکامی خویش خشمگین شده بود، او را نزد کیکاووس متهم کرد و چنان وانمود که گویی سیاوش بوده که به او چشم داشته است. کیکاووس در این دعوای خانوادگی، خرد بسیاری از خود نشان داد و با توجه به نشانه‌ها و شواهد داوری کرد:

---

[231] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 134-136.

[232] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 268-271.

[233] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 328-332.

چنین گفت با خویشتن شهریار — که گفتار هر دو نیاید به کار
برین کار بر نیست جای شتاب — که تنگی دل آرد خرد را به خواب
نگه کرد باید بدین در نخست — گواهی دهد دل چو گردد درست
ببینم کزین دو گنهکار کیست — بپادافره‌ی بد سزاوار کیست
بدان بازجستن همی چاره‌جست — ببویید دست سیاوش نخست
بر و بازو و سرو بالای او — سراسر ببویید هر جای او
ز سودابه بوی می و مشک ناب — همی یافت کاووس بوی گلاب
ندید از سیاوش بدان گونه بوی — نشان بسودن نبود اندروی
غمی گشت و سودابه را خوار کرد — دل خویشتن را پرآزار کرد
به دل گفت کاین را به شمشیر تیز — بباید کنون کردنش ریزریز
ز هاماوران زآن پس اندیشه کرد — که آشوب خیزد پرآواز و درد
و دیگر بدانگه که در بند بود — بر او نه خویش و نه پیوند بود
پرستار سودابه بد روز و شب — که پیچید ازان درد و نگشاد لب
سه دیگر که یک دل پر از مهر داشت — ببایست زو هر بد اندر گذاشت
چهارم کزو کودکان داشت خرد — غم خرد را خوار نتوان شمرد
سیاوش ازآن کار بُد بی‌گناه — خردمندی وی بدانست شاه
بدو گفت ازین خود میندیش هیچ — هشیواری و رای و دانش بسیچ
مکن یاد این هیچ و با کس مگوی — نباید که گیرد سخن رنگ و بوی
چو دانست سودابه کاو گشت خوار — همان سرد شد بر دل شهریار[۲۳۴]

با این وجود، سودابه کوتاه نیامد و چندان کینه‌ی سیاوش را به دل گرفته بود که پس از مدتی کوتاه، کودکی مرده را از دایه‌ی خویش گرفت و چنان وانمود که آن فرزند مرده‌ی کیکاووس است و به خاطر جادوی سیاوش سقط شده است. این‌بار نیز مغان، اختر زایچه‌ی کودک را دیدند و دریافتند که او از پشت کیکاووس نیست و سودابه رسوا شد، اما با این وجود چون در داوری ایشان قطعیتی نبود، سیاوش پذیرفت تا آزمونی دشوار را از سر بگذراند و با اسب از میان کومه‌ای از آتش بگذرد. این کار، نمونه‌ای از آزمون وَر بود.

---

[234] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 367-385.

آزمون ور که در تمام تمدن‌های باستانی نمونه‌هایی برای آن یافت می‌شود، عبارت بود از سپردنِ کنشِ داوری به خداوند و ایزدان. این کار با نزدیک‌شدنِ متهم به خطری طبیعی همراه بود و باور عمومی بر آن بود که نیروهای طبیعی که فرمانبر خدایان بودند به فرد بی‌گناه آسیبی نمی‌رسانند. از ورهای مشهور، یکی ریختن فلز مذاب بر سینه و شکم فردِ متهم بود. این آزمون معمولا برای کسانی که ادعای پیامبری یا ارتباط با نیروهای الاهی داشتند مورد استفاده قرار می‌گرفت و با پیشنهاد خودشان انجام می‌پذیرفت، چنان‌که زرتشت برای اثبات حقانیت خویش در دربار گشتاسپ و تنسر در دوران اردشیر بابکان، آزمون فلز مذاب را از سر گذراندند و چون آسیبی ندیدند همگان پذیرفتند که سخنگوی خداوند هستند. در واقع فرجام‌شناسی زرتشتیِ عبور از پل چینوت که آهن مذاب در زیر آن جاری است، شکلی از همین ور است که خصلتی معادشناسانه پیدا کرده است و به ارواح منسوب شده است.

یکی دیگر از ورهای معمول، همین گذر از آتش بود. متهمان و کسانی که مشکوک به گناهی بزرگ بودند، با این پیش‌فرض که آتش، مقدس است و بدن بی‌گناه را نمی‌سوزاند، از آتش عبور می‌کردند و اگر سالم می‌ماندند حقانیتشان اثبات می‌شد. داستان ابراهیم که به دست نمرود به برجی از آتش پرتاب شد و سالم ماند، شکلی از همین ورِ آتش است که در آیین-های عبرانی به یادگار مانده است.

سیاوش در این زمینه، پذیرفت تا از آتش بگذرد. کیکاووس مراسم را چندان دشوار برگزار کرد که کسی نتواند او را به جانبداری از پسرش متهم کند:

به دستور فرمود تا ساروان	هیون آرد از دشت صد کاروان
هیونان به هیزم‌کشیدن شدند	همه شهر ایران به دیدن شدند
به صد کاروان اشتر سرخ‌موی	همی هیزم آورد پرخاشجوی
نهادند هیزم دو کوه بلند	شمارش گذر کرد بر چون‌وچند
ز دور از دو فرسنگ هرکه‌اش بدید	چنین جست‌وجوی بلا را کلید
همی خواست دیدن در راستی	ز کار زن آید همه کاستی
چو این داستان سربه‌سر بشنوی	به آید ترا گر بدین بگروی
نهادند بر دشت، هیزم دو کوه	جهانی نظاره شده هم‌گروه
گذر بود چندان که گویی سوار	میانه برفتی به تنگی چهار
بدانگاه سوگند پرمایه شاه	چنین بود آیین و این بود راه
وزان پس به موبد بفرمود شاه	که بر چوب ریزند نفت سیاه

بیامد دو صد مرد آتش‌فروز	دمیدند گفتی شب آمد به روز
نخستین دمیدن سیه شد ز دود	زبانه برآمد پس از دود زود
زمین گشت روشن‌تر از آسمان	جهانی خروشان و آتش دمان
سراسر همه دشت بریان شدند	بران چهر خندانش گریان شدند[۲۳۵]

با این وجود، سیاوش با اطمینان و آسودگی برای گذر از آتش آماده شد:

سیاوش بیامد به پیش پدر	یکی خود زرین نهاده به سر
هشیوار و با جامه‌های سپید	لبی پر ز خنده دلی پرامید
جهانی نهاده به کاووس چشم	زبان پر ز دشنام و دل پر ز خشم
سیاوش سیه را به تندی بتاخت	نشد تنگدل جنگ آتش بساخت
ز هر سو زبانه همی برکشید	کسی خود و اسپ سیاوش ندید
یکی دشت با دیدگان پر ز خون	که تا او کی آید ز آتش برون
چو او را بدیدند برخاست غو	که آمد ز آتش برون شاه نو
اگر آب بودی مگر تر شدی	ز تری همه جامه بی‌بر شدی
چنان آمد اسپ و قبای سوار	که گفتی سمن داشت اندر کنار
چو بخشایش پاک یزدان بود	دم آتش و آب یکسان بود
چو از کوه آتش به هامون گذشت	خروشی بر آمد ز شهر و ز دشت[۲۳۶]

به این ترتیب، سیاوش آزمون آتش را از سر گذراند و پاکی خویش را اثبات کرد. کیکاووس که به این شکل به بدکرداری سودابه اطمینان یافته بود، خشمگینانه قصد کرد تا او را به قتل برساند، اما سیاوش که جوانمردی را از رستم آموخته بود، نزد پدر از او شفاعت کرد و به این ترتیب، جان او را بازخرید.

کوتاه زمانی بعد، افراسیاب با سپاهی از تورانیان به ایران‌زمین تاخت و شهرهایی را غارت کرد. سیاوش که ماندن در دربار پدر را خوش نداشت و از فتنه‌های دیگرِ سودابه در اندیشه بود، داوطلب شد تا سپهسالاری ایرانیان را بر عهده بگیرد و برای مقابله با این خطرِ بزرگ رهسپار میدان نبرد شود. کیکاووس که همچون گذشته او را بزرگ می‌داشت، این رای را پسندید و سپاهی گران به او داد و استاد و جهان‌پهلوانش رستم را نیز همراهش نمود و ایشان به سوی شرق لشکر کشیدند.

[235] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 478-492.

[236] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 493-503.

در نخستین نبرد، ایرانیان پیروز شدند و تورانیان عقب نشستند، اما در زمانی که برای پاتکی نو آماده می‌شدند، افراسیاب که جادوگری چیره‌دست بود، خوابی غریب دید و دریافت که اگر سیاوش را به قتل برساند، خودش و دودمانش بر باد خواهد رفت، به این ترتیب در حمله درنگ کرد، چراکه اگر بر سیاوش پیروز هم می‌شد، نمی‌توانست از عاقبت کار مصون بماند؛ پس تصمیم گرفت راه صلح را در پیش بگیرد و با سیاوش آشتی کند.

به گرسیوز آن رازها برگشاد	نهفته سخن‌ها بسی کرد یاد
که گر من به جنگ سیاوش سپاه	نرانم نیاید کسی کینه‌خواه
نه او کشته آید به جنگ و نه من	برآساید از گفت‌وگوی انجمن
نه کاووس خواهد ز من نیز کین	نه آشوب گیرد سراسر زمین
بجای جهان‌جستن و کارزار	مبادم بجز آشتی هیچ کار
فرستم به نزدیک او سیم و زر	همان تاج‌وتخت و فراوان گهر
مگر کاین بلاها ز من بگذرد	که ترسم روانم فروپژمرد
چو چشم زمانه بدوزم به گنج	سزد گر سپهرم نخواهد به رنج
نخواهم زمانه جز آن کاو نوشت	چنان زیست باید که یزدان سرشت[۲۳۷]

افراسیاب پذیرفت تا سرزمین‌هایی را که گرفته بود بازپس دهد و به قلمرو خویش بازگردد و دیگر دشمنی با ایرانیان را در پیش نگیرد. او پیکی نزد سیاوش فرستاد و به او گفت:

بپرسش فراوان و او را بگوی	که ما سوی ایران نکردیم روی
زمین تا لب رود جیحون مراست	به سغدیم و این پادشاهی جداست
همانست کز تور و سلم دلیر	زبر شد جهان آن کجا بود زیر
از ایرج که بر بیگنه کشته‌شد	ز مغز بزرگان خرد گشته شد
ز توران به ایران جدایی نبود	که با کین و جنگ آشنایی نبود[۲۳۸]

به این ترتیب، نامه‌برانی در میان دو طرف ردوبدل شدند و سیاوش که خویی گشاده داشت صلح را پذیره آمد، اما به اندرز رستم، صد تن از خویشاوندان افراسیاب را برای اثبات راستیِ دعوی شاه توران گروگان خواست که افراسیاب نیز با رای پیران ایشان را به اردوگاه ایرانیان فرستاد. سپس تورانیان تا مرز سغد، عقب نشستند و به این ترتیب آشتی در میان دو

---

[237] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 769-777.

[238] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 805-809.

طرف برقرار شد، اما در این میان، باز کاووس پرخاشجویی پیشه کرد و وقتی رستم خبرِ صلح را برایش برد، برآشفت و او را به ترس و سیاوش را به جوانی و ناپختگی متهم کرد. سپس توس را فراخواند و او را به سوی مرز، گسیل کرد تا هم صد تن گروگان تورانی را اعدام کند و هم لشکر افراسیاب را در هم شکنند.

غمی گشت رستم به آواز گفت	که گردون سر من بیارد نهفت
اگر توس جنگی‌تر از رستم است	چنان دان که رستم ز گیتی کم است
بگفت این و بیرون شد از پیش اوی	پر از خشم چشم و پرآژنگ روی
هم اندر زمان توس را خواند شاه	بفرمود لشکر کشیدن به راه
چو بیرون شد از پیش کاووس توس	بفرمود تا لشکر و بوق و کوس
بسازند و آرایش ره کنند	وزان رزمگه راه کوته‌کنند[۲۳۹]

از آن‌سو، سیاوش وقتی از حکم کیکاووس خبردار شد و دریافت که قرار است گروگان‌هایی را که به اعتبار سخن او نزدش فرستاده بودند، به قتل برسانند، برآشفت و تصمیم گرفت گروگان‌ها را آزاد کند و بعد هم برای همیشه از ایران‌زمین برود.

ز کار پدر دل پراندیشه کرد	ز ترکان و از روزگار نبرد
همی گفت صد مرد ترک و سوار	ز خویشان شاهی چنین نامدار
همه نیک‌خواه و همه بی‌گناه	اگرشان فرستم به نزدیک شاه
نپرسد نه اندیشد از کارشان	همانگه کند زنده بر دارشان
به نزدیک یزدان چه پوزش برم	بد آید ز کار پدر بر سرم
ور ایدونک جنگ آورم بی‌گناه	چنان خیره با شاه توران‌سپاه
جهاندار نپسندد این بد ز من	گشایند بر من زبان انجمن
وگر بازگردم به نزدیک شاه	به توس سپهبد سپارم سپاه
ازو نیز هم بر تنم بد رسد	چپ و راست بد بینم و پیش بد[۲۴۰]

از این رو به همراه گروگان‌ها و سپاهی برگزیده از ایرانیان به سوی تورانیان رفت و از افراسیاب خواست تا به او راه بدهد تا به سمت چین و ماچین برود و در آنجا برای خود شهری بسازد.

---

[239] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 974-979.

[240] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 1011-1019.

از سوی دیگر، افراسیاب که از جوانمردی سیاوش خوشنود شده بود و زیبایی و دلاوری وی را پسندیده بود، او را گرامی داشت. وزیر خردمند او پیران، به وی اندرز داد که:

پس اندیشه کرد اندر آن یک زمان — همی داشت بر نیک و بد بر گمان

چنین داد پاسخ به پیران پیر — که هست اینک گفتی همه دلپذیر

ولیکن شنیدم یکی داستان — که باشد بدین رای همداستان

که چون بچه‌ی شیر نر پروری — چو دندان کند تیز کیفر بری

چو با زور و با چنگ برخیزد او — به پروردگار اندر آویزد او

بدو گفت پیران کاندر خرد — یکی شاه کندآوران بنگرد

کسی کز پدر کژی و خوی بد — نگیرد از و بدخویی کی سزد

نبینی که کاووس دیرینه گشت — چو دیرینه گشت او بباید گذشت

سیاوش بگیرد جهان فراخ — بسی گنج بی‌رنج و ایوان و کاخ[۲۴۱]

به این ترتیب، افراسیاب ترغیب شد تا با سیاوش راه دوستی را در پیش گیرد. پس به او پیشنهاد کرد که در توران اقامت کند و شهری برای خویش داشته باشد. سیاوش این پیشنهاد را پذیرفت و مهرش چندان به دل افراسیاب نشست که دخترِ خویش – فرنگیس– را به زنی به او داد و جز در کنار او به رام و رامش نمی‌نشست.

بخوردن نشستند یک با دگر — سیاوش پسر گشت و پیران پدر

سیاوش در چند مجلس بزم در برابر افراسیاب هنرنمایی کرد و کمان افراسیاب را که کسی را یارای کشیدن آن نبود، برکشید و در چوگان به همراه ایرانیانِ همراهش بر گروهِ تورانیان چیره شد.

پیران ویسه که او نیز دوستدار سیاوش بود، همچون شاه توران، دختر خویش جریره را به سیاوش داد و از همین زن بود که فرود زاده شد. در ضمن، پیران همان کسی بود که در ازدواج سیاوش و فرنگیس نیز میانداری کرده بود و در کل می‌کوشید تا سیاوش را به زن و فرزندانی تورانی‌نژاد پیوند دهد و به این ترتیب، جای او را در این سرزمین استوار سازد.

سیاوش پس از مدتی اقامت در توران، سرزمینی را از افراسیاب دریافت کرد و در آن شهرِ گنگ‌دژ را ساخت.

ز من بشنو از گنگ‌دژ داستان — بدین داستان باش همداستان

که چون گنگ‌دژ در جهان جای نیست — بدان سان زمینی دلارای نیست

---

[241] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 1131-1139.

که آن را سیاوش برآورده بود
بسی اندرو رنج‌ها برده بود

به یک ماه زآن روی دریای چین
که بی‌نام بود آن زمان و زمین

بیابان بیاید چو دریا گذشت
ببینی یکی پهن بی‌آب دشت

کزین بگذری بینی آباد شهر
کزان شهرها بر توان داشت بهر

ازان پس یکی کوه بینی بلند
که بالای او برتر از چون و چند

مرین کوه را گنگ‌دژ در میان
بدان کت ز دانش نیاید زیان

چو فرسنگ صد گرد بر گرد کوه
ز بالای او چشم گردد ستوه

ز هر سو که پویی بدو راه نیست
همه گرد بر گرد او در یکیست

بدین کوه بینی دو فرسنگ تنگ
ازین روی و زان روی دیوار سنگ

بدین چند فرسنگ اگر پنج مرد
بباشد به راه از پی کارکرد

نیابد بریشان گذر صدهزار
زره‌دار و برگستوان ور سوار

چو زین بگذری شهر بینی فراخ
همه گلشن و باغ و ایوان و کاخ

همه شهر گرمابه و رود و جوی
به هر برزنی آتش و رنگ و بوی

همه کوه نخچیر و آهو به دشت
چو این شهر بینی نشاید گذشت

تذروان و طاووس و کبک دری
بیابی چو از کوه‌ها بگذری

نه گرماش گرم و نه سرماش سرد
همه جای شادی و آرام و خورد

نبینی بدان شهر بیمار کس
یکی بوستان بهشتست و بس

همه آب‌ها روشن و خوشگوار
همیشه بر و بوم او چون بهار

درازی و پهناش سی‌بار سی
بود گر بپیمایدش پارسی

یک‌ونیم فرسنگ بالای کوه
که از رفتنش مرد گردد ستوه

وزان روی هامونی آید پدید
کزان خوب‌تر جای‌ها کس ندید

همه گلشن و باغ و ایوان بود
کش ایوان‌ها سر به کیوان بود

بشد پور کاووس و آنجای دید
مر آن را ز ایران همی برگزید

تن خویش را نامبردار کرد
فزونی یکی نیز دیوار کرد

ز سنگ و ز گچ بود و چندی رخام
وزان جوهری کش ندانیم نام

دو صد رش فزونست بالای اوی | همان سی‌وپنج‌ست پهنای اوی
که آن را کسی تا نبیند به چشم | تو گویی ز گوینده گیرند خشم
نیاید برو منجنیق و نه تیر | بباید ترا دیدن آن ناگزیر
ز تیغش دو فرسنگ تا بوم خاک | همه گرد بر گرد خاکش مغاک
نبیند ز بن دیده بر تیغ کوه | هم از برشدن مرد گردد ستوه[242]

این شهر به همراه شهر سیاوشگرد از شهرهای آسمانی و مقدس کهن است و به نوعی نسخه‌ی زمینی و آسمانیِ آرمانشهرِ ایرانیان محسوب می‌شود.

با این همه، دوران نیکبختی و شادکامی سیاوش در ایران‌زمین چندان نپایید، چون بعد از مدتی گرسیوز که از طرف مادری با سیاوش خویشاوندی هم داشت به سیاوشگرد رفته و جاه‌وجلال سیاوش و ایرانیان را در آنجا دیده بود، بدگمان شد. در بازی پهلوانی‌ای که در حضور او انجام شد، سیاوش به سادگی بر دو پهلوان تورانی به نام‌های گروی‌زره و دمیر چیره شد و هر دو را شرمسار کرد. به این ترتیب، گرسیوز با دلی پرکینه و سری بدگمان به نزد برادر رفت و او را از فرجام کار سیاوش زنهار داد. افراسیاب که با سخنان برادر در فکر شده بود، سیاوش را به دربار فراخواند، اما سیاوش که از سوی دیگر پیامی فریبکارانه از گرسیوز دریافت کرده بود، این دعوت را اجابت نکرد. در این میان سیاوش در خواب نیز بر آینده‌ی غم‌انگیز خویش آگاه شده بود:

چنین دیدم ای سرو سیمین به خواب | که بودی یکی بی‌کران رود آب
یکی کوه آتش به دیگر کران | گرفته لب آب نیزه وران
ز یک سو شدی آتش تیزگرد | برافروختی از سیاووش گرد
ز یک دست آتش ز یک دست آب | به پیش اندرون پیل و افراسیاب
بدیدی مرا روی کرده دژم | دمیدی بران آتش تیزدم
چو گرسیوز آن آتش افروختی | از افروختن مر مرا سوختی[243]

توانایی سیاوش در غیبگویی بر مبنای رویاها، به قدرت سیاوش و کیخسرو در این زمینه می‌ماند و به نوعی مهارت جادوگرانه شبیه است، چنان‌که پس از مدتی، وقتی افراسیاب با سپاهی گران به سیاوشگرد تاخت، بار دیگر سیاوش خوابی

[242] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 1622-1654.
[243] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 2157-2162.

مشابه دید و برای فرنگیس کشته‌شدنش به دست افراسیاب را پیشگویی کرد. در ضمن، چنین می‌نماید که او به زاده‌شدن کیخسرو و کین‌خواهی او از تورانیان نیز آگاه بوده باشد:

بیاورد شبرنگ بهزاد را   که دریافتی روز کین باد را

خروشان سرش را به بر در گرفت   لگام و فسارش ز سر برگرفت

به گوش اندرش گفت رازی دراز   که بیداردل باش و با کس مساز

چو کیخسرو آید به کین‌خواستن   عنانش ترا باید آراستن

ورا بارگی باش و گیتی بکوب   چنان چون سر مار افعی به چوب

از آخر ببر دل به یکبارگی   که او را تو باشی به کین‌بارگی

دگر مرکبان را همه کرد پی   برافروخت برسان آتش ز نی[۲۴۴]

تورانیان، سیاوش را فروگرفت و گروی‌زره –یکی از همان دو پهلوان تورانی که در میدان بازی از او باخته بود– در تشتی زرین سرش را برید.

ز گرسیوز آن خنجر آبگون   گروی‌زره بستد از بهر خون

بیفگند پیل ژیان را به خاک   نه شرم آمدش زان سپهبد نه باک

یکی تشت بنهاد زرین برش   جدا کرد زان سرو سیمین سرش

بجایی که فرموده بد تشت خون   گروی‌زره برد و کردش نگون

یکی باد با تیره گردی سیاه   برآمد بپوشید خورشید و ماه

همی یکدگر را ندیدند روی   گرفتند نفرین همه بر گروی[۲۴۵]

مرگ سیاوش، آغازگاه دوره‌ی جدیدی از نبردهای ایران و توران است که خیلی زود رهبری‌اش به دست کیخسرو می‌افتد و در نهایت به کشته‌شدن افراسیاب و گرسیوز و سایر قاتلان سیاوش منتهی می‌شود.

رستم، وقتی خبر مرگ سیاوش را شنید، نخست به دربار کیکاووس رفت و کین او را از کسی که باعث دربه‌درشدن سیاوش شده بود، ستاند.

تهمتن برفت از بر تخت اوی   سوی خان سودابه بنهاد روی

ز پرده به گیسوش بیرون کشید   ز تخت بزرگیش در خون کشید

[244] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 2205-2211.

[245] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 2339-2344.

به خنجر به دو نیم کردش به راه نجنبید بر جای کاووس‌شاه[۲۴۶]

آنگاه سوگندی سترگ خورد

به یزدان که تا در جهان زنده‌ام به کین سیاوش دل آگنده‌ام

نبیند دو چشمم مگر گرد رزم حرامست بر من می و جام و بزم

به درگاه هر پهلوانی که بود چو زان گونه آواز رستم شنود

همه برگرفتند با او خروش توگفتی که میدان برآمد به جوش[۲۴۷]

به این ترتیب، خون سیاوش بن‌مایه‌ی ماجراهایی شد که اوج ماجراهای دوران پهلوانی را در شاهنامه در بر می‌گیرد.

3. داستان سیاوش، آشکارا روایتی چندرگه است. در اوستا، او یکی از شاهان کیانی دانسته شده و قاعدتا داستانش چنین بوده که در گرماگرم درگیری‌های میان ایران و توران، به دست افراسیاب به ناجوانمردی به قتل رسیده است و چون جوان و زیبا و دلاور بوده، مایه‌ی دریغ ایرانیان شده و شهید دانسته شده است. این شکل اولیه از داستان سیاوش، احتمالا در دوران اشکانی با روایتی پیوند خورده است که در میان اقوام گوناگون، نسخه‌های بسیار دارد و آن هم عشقِ نامشروعِ مادرخوانده، پرهیزگاری پسرخوانده و عقوبت‌شدنِ وی به این دلیل است. مضمون عاشقانه‌ی این داستان و کشمکش‌های درون‌خانوادگی‌ای که نمایش می‌دهد، با ساخت جامعه‌ی اشکانی که در آن دربارهای محلی بسیار و طبقه‌ی اشراف گسترده‌ای وجود داشته‌اند، همخوانی دارد. در ضمن، می‌دانیم که در همین دوران نیز داستان‌های عشقی و کشمکش‌های برخاسته از روابط پنهانی زن و مرد، شکوفا شدند که نمونه‌ای از آن داستان ویس‌ورامین است.

داستان کشمکش میان پهلوان و مادرخوانده و طردشدنش از سوی پدرخوانده، برجسته‌تر از هرجای دیگر در ماجرای یوسف‌وزلیخا و سیاوش‌وسودابه دیده می‌شود، اما تفاوت این دو داستان در این است که روایت یوسف، پهلوان، بیگانه است و به درباری که ملکه‌ای بومی دارد وارد می‌شود، در حالی که در داستان سیاوش، پهلوان، بومی است و مادرخوانده است که بیگانه قلمداد می‌شود. در هر دوی این داستان‌ها عنصر هفت به چشم می‌خورد، چنان‌که یوسف، هفت‌سال در زندان فرعون ماند و سودابه نیز به مدت هفت‌سال عشق خود را به سیاوش پنهان کرد، اما داستان سیاوش ، تنها از این مضمون عاشقانه بهره‌مند نیست که با واردشدن افراسیاب به ماجرا، پیچیده‌تر شده است. در روایت فردوسی، سیاوش، پهلوانی نیست که به سادگی به دست دشمنِ ناجوانمردش به قتل برسد؛ او شاهزاده‌ایست که به سرزمینی غریبه گام می‌گذارد؛ با دختر شاهِ آن سرزمین ازدواج می‌کند و بعد با خیانت یکی از نزدیکان وی به قتل می‌رسد. رابطه‌ی سیاوش با دنیای تورانی،

---

[246] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 2625-2628.

[247] شاهنامه، داستان سی‌اوش، 2639-2647.

واژگونه‌ی چیزی است که در عرصه‌ی ایران برایش رخ داده و گویی این پهلوان در سرزمینی بیگانه مشغول تکرار تجربه‌ی خویش در دربار کیکاووس است.

در دربار ایران، شاهی وجود داشت که پدرِ سیاوش بود و ملکه‌ای که مادرخوانده‌اش بود و رابطه‌ای ناشایست که ممکن بود میان سیاوش و سودابه برقرار شود. در این سپهر، پشتیبان و رایزنی نیرومند و برجسته مانند رستم حضور داشت که از سویی دست راست شاه بود و از سوی دیگر مهر و محبتی عمیق نسبت به شاهزاده‌ی جوان داشت.

در دربار توران، افراسیاب شاهی است که پدرخوانده‌ی سیاوش است. به جای ملکه‌ی دلباخته، دخترِ شاه – فرنگیس– حضور دارد که در جریان عشقی پاکیزه و مجاز به وصلت با پهلوان می‌رسد. در اینجا در مقابل رستم، گرسیوز را داریم که همچنان دست راستِ شاه است، اما به سیاوش کین می‌ورزد و از او بدگویی می‌کند. سیاوش در ایران از آمیزشی نامشروع چشم می‌پوشد و با این وجود از دربار طرد می‌شود. در توران، او به وصال با دختر شاه می‌رسد، اما به دست پدرزنش کشته می‌شود؛ اتفاقی که در صورت گناهکاری در ایران نیز برایش رخ می‌داد.

بنابراین سیاوش، پهلوانی است که در نظمی آسمانی و خانواده‌مدارانه اسیر شده است. آمیزش او با زنان، امری دغدغه‌برانگیز است که در تنگنای دو جمِ مشروع/نامشروع و ایرانی/تورانی تعریف می‌شود. در هر دو حالت، سیاوش سرنوشتی واژگونه دارد، چراکه وصلت با بیگانه یا خویشاوندِ نامشروع، مایه‌ی تباهی وی خواهد شد. از این روست که "چپ و راست بد بیند و پیش بد".

به این ترتیب، داستان سیاوش ترکیبی پیچیده و چندرگه است که از خاستگاه‌هایی متمایز سرچشمه گرفته است. از یک سو با داستان خدای شهید و قهرمانی که ناجوانمردانه کشته می‌شود پیوند دارد و از سوی دیگر به داستان عشقیِ مادرخوانده و پسر مربوط می‌شود؛ از سوی دیگر به داستانی متصل می‌شود که ترکیبی از قتل به دست دشمن و کشمکش درون‌خانوادگی است. گویی سیاوش در توران با آمیزه‌ای از نبردش با افراسیاب و کشمکش‌اش با زنی درباری رویارو می‌شود و این ترکیب است که او را از پای درمی‌آورد؛ در حالی که پیش از این بر هر یک از این دو عنصر به تنهایی چیره شده بود؛ یعنی، افراسیاب را در جنگ شکست داده بود و از آزمون عشق سودابه نیز سربلند بیرون آمده بود.

ارتباط خون سیاوش با گیاهی که بر مزارش می‌روید و آیین‌های مویه و گریه بر وی، آشکارا با عناصر میانرودانی نیایش‌های خدای شهید گیاهی مربوط می‌شود. از این رو، سیاوش بن‌مایه‌ی مفهوم رستاخیز را نیز در خود حمل می‌کند. این رستاخیز از سویی مادی است و در جریان حلول فره او در فرزندش کیخسرو و نبردهای کین‌خواهی‌اش تجلی می‌کند و از سوی دیگر آسمانی است و به بازگشت وی در رویاها و مژده‌دادن در مورد زایش کیخسرو مربوط می‌شود. به این ترتیب،

سیاوش عنصر رستاخیز را نیز با قدرتی بسیار در خود دارد و مفصل‌بندی او با آیین‌های نوروزی و حضور نماینده‌اش –میرِ نوروزی یا حاجی‌فیروزِ عصر اسلامی– هم از همین جا برمی‌خیزد.

4. اگر بخواهیم داستان سیاوش را خلاصه کنیم به چنین تصویری می‌رسیم:

سیاوش از مادری تورانی از نسل گرسیوز زاده شد.

مادرش در هفت سالگی‌اش درگذشت و رستم، سرپرستی او را بر عهده گرفت.

رستم، آیین رزم و بزم را به وی آموخت.

سیاوش به زودی به مردی دلاور و زیبارو تبدیل و نزد همگان عزیز و محبوب شد.

کیکاووس، سیاوش را به دربار خود خواند و او را ولیعهد خویش قرار داد.

سودابه، زنِ کیکاووس، دلباخته‌ی سیاوش شد ولی پیشنهادش از سوی وی رد شد.

سودابه به سیاوش تهمت زد که به او نظر داشته است، اما کیکاووس با بوییدن جامه‌ی آن‌ها به حقیقت ماجرا پی‌برد.

سودابه، سیاوش را متهم کرد که با جادو فرزند نوزادش را از کیکاووس کشته است، اما مغان خبر دادند که آن فرزند از پشت کیکاووس و متعلق به سودابه نبوده است.

سیاوش برای اثبات بی‌گناهی‌اش پذیرفت تا به آیین ورِ آتش تن در دهد. او سالم از میان آتش گذشت و پاک‌بودن خود را اثبات کرد.

کیکاووس که قصد داشت سودابه را به قتل برساند، به درخواست سیاوش چنین نکرد.

سیاوش به همراه رستم به مرزهای شرقی ایران فرستاده شد تا با افراسیاب که در آن نواحی تاخت‌وتاز می‌کرد بجنگد.

سیاوش در نبرد نخست، تورانیان را بشکست و ایشان را به ورارود راند.

افراسیاب خوابی دید و دریافت که با کشته‌شدن سیاوش، دودمان او هم به باد خواهد رفت.

افراسیاب به نزد سیاوش، پیک فرستاد و صلح و آشتی خواست. سیاوش پس از رایزنی با رستم این را پذیرفت، اما صد تن از خویشاوندان شاه توران را گروگان خواست که افراسیاب، ایشان را به نزدش فرستاد.

کیکاووس از شنیدن خبر صلح پسرش با افراسیاب برآشفت و توس را به آن سو فرستاد تا تورانیان را کشتار کند.

سیاوش که نگرانِ جانِ گروگان‌ها بود، ایشان را رها کرد و خود به توران گریخت.

افراسیاب با رای پیران او را ارج نهاد و در اندک زمانی هم او و هم پیران وی را به پسرخواندگی خویش پذیرفتند.

سیاوش نزد سرداران تورانی هنرنمایی کرد و کمان افراسیاب را کشید.

سیاوش با دختر افراسیاب و پیران ازدواج کرد. از اولی کیخسرو زاده شد و از دومی فرود.

سیاوش، سرزمین خوارزم را از افراسیاب گرفت و شهر سیاوشگرد در آنجا ساخت.

سیاوش، شهرها و آتشکده‌های بسیار ساخت. تاسیس شهرهای بخارا و قندهار را به او نسبت می‌دهند.

گرسیوز به سیاوشگرد رفت و از دیدن جاه‌وجلال سیاوش بدگمان شد.

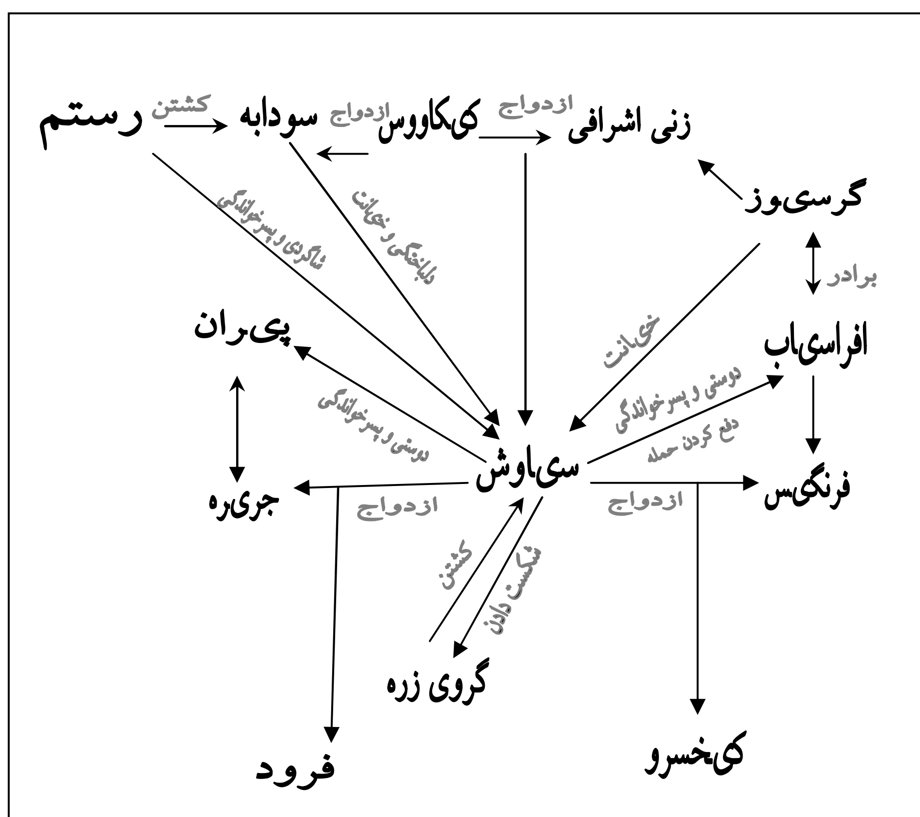
این حس گرسیوز وقتی تشدید شد که سیاوش در میدان نیزه‌بازی بر دو پهلوان تورانی به سادگی چیره شد.

سیاوش به خاطر حسادت گرسیوز مورد خشم افراسیاب واقع شد و به دست او اسیر شد.

افراسیاب دستور داد تا پهلوانی به نام گروی‌زره سر او را در تشتی زرین ببرد.

از خون سیاوش که بر زمین ریخت، گیاه خون سیاوشان رویید.

شبکه‌ی روابط سیاوش با سایر شخصیت‌های داستانش را می‌توان به این ترتیب نمایش داد:



سخن چهارم: سهراب

داستان سهراب در شاهنامه با وجود بلندای کمترش از روایت سیاوش، به گمان من جنبه‌ی زیبایی‌شناختی برتری دارد، هم به خاطر ضرب‌آهنگ تندترش و هم مضمون هیجان‌انگیزترش که نبرد پدر و پسر باشد. داستان سهراب، روایت شخصی فردوسی از اسطوره‌ی پهلوان شهید است. در متون پیش از فردوسی اثر چندانی از سهراب نمی‌بینیم و با این وجود، فردوسی به قدری داستان رستم و سهراب را زیبا روایت کرده است که پس از او نویسندگان بسیاری به این داستان ارجاع داده‌اند. با این وجود، بنا بر اشاره‌ی صریح فردوسی، داستان رستم و سهراب، پیش از او وجود داشته و حکیم توس آن را از موبدی شنیده است. فردوسی ماجرای سهراب را با پیش‌درآمدی فلسفی در مورد مرگ و غیر عادلانه نمودن زندگی آغاز کرده است:

اگر تندبادی براید ز کنج	به خاک افگند نارسیده ترنج
ستمکاره خوانیمش ار دادگر	هنرمند دانیمش ار بی‌هنر
اگر مرگ دادست بیداد چیست	ز داد این همه بانگ و فریاد چیست
ازین راز، جان تو آگاه نیست	بدین پرده اندر ترا راه نیست
همه تا در آز رفته فراز	به کس بر نشد این در راز باز
برفتن مگر بهتر آیدش جای	چو آرام یابد به دیگر سرای
دم مرگ چون آتش هولناک	ندارد ز برنا و فرتوت باک
درین جای رفتن نه جای درنگ	بر اسپ فناگر کشد مرگ تنگ
چنان دان که دادست و بیداد نیست	چو داد آمدش جای فریاد نیست
جوانی و پیری به نزدیک مرگ	یکی دان چو اندر بدن نیست برگ
دل از نور ایمان گر آگنده‌ای	ترا خامشی به که تو بنده‌ای
برین کار یزدان ترا راز نیست	اگر جانت با دیو انباز نیست
به گیتی درآن کوش چون بگذری	سرانجام نیکی بر خود بری
کنون رزم سهراب رانم نخست	ازان کین که او با پدر چون بجست
ز گفتار دهقان یکی داستان	بپیوندم از گفته‌ی باستان
ز موبد برین گونه برداشت یاد	که رستم یکی روز از بامداد

غمی بُد دلش ساز نخچیر کرد   کمر بست و ترکش پر از تیر کرد[۲۴۸]

داستان رستم و سهراب از آنجا شروع می‌شود که جهان‌پهلوانِ سیستانی با رخش، سودای نخجیر می‌کند و به سوی سرزمین سمنگان می‌رود. در آنجا طبق معمولِ رستم، شکار به خورد و نوش و خفتن منتهی شد، اما

چو بیدار شد رستم از خواب خوش   به کار آمدش باره‌ی دستکش

بدان مرغزار اندرون بنگرید   ز هر سو همی بارگی را ندید

غمی گشت چون بارگی را نیافت   سراسیمه سوی سمنگان شتاف

همی گفت کاکنون پیاده‌دوان   کجا پویم از ننگ تیره‌روان

چه گویند گردان که اسپش که برد   تهمتن بدین سان بخفت و بمرد

کنون رفت باید به بیچارگی   سپردن به غم دل به یکبارگی[۲۴۹]

تا اینجای کار، روشن است که دلبستگی رستم به اسبش از ارتباط عادی یک سوارکار و مرکبش فراتر می‌رفته و به نام و ننگش پیوند می‌خورده است. به هر صورت، رستم پای پیاده به نزد شاه سمنگان رفت و از سوی درباریان وی و خودِ او با استقبال مواجه شد. شاه سمنگان که از دیدار پهلوان بزرگ، هم خوشحال و هم تا حدی هراسان شده بود، به دست و پا افتاد و به سرعت، اسبِ او جست، اما رخش را ترکان دزدیده بودند و اثری از آن به دست نیامد. در این میان، رستم چند روزی را مهمان شاه سمنگان بود و در همان جا بود که نخستین دیدارش با تهمینه، دخترِ شاه، دست داد.

شاهدخت با شنیدن وصف رستم، دورادور عاشق وی شده بود و فردوسی به شکلی که با سنن اسلامی در تعارض و با روش ایرانیان باستان در توافق است، داستان دلدادگی این دو را چنین شرح می‌دهد:

چو یک بهره از تیره‌شب درگذشت   شباهنگ بر چرخ گردان بگشت

سخن گفتن آمد نهفته به راز   در خوابگه نرم کردند باز

یکی بنده شمعی معنبر به دست   خرامان بیامد به بالین مست

پس پرده اندر یکی ماه‌روی   چو خورشید تابان پر از رنگ و بوی

دو ابرو کمان و دو گیسو کمند   به بالا به کردار سرو بلند

روانش خرد بود تن، جان پاک   تو گفتی که بهره ندارد ز خاک

از او رستم شیردل خیره ماند   برو بر جهان‌آفرین را بخواند

---

[248] شاهنامه، داستان سهراب، 1-17.

[249] شاهنامه، داستان سهراب، 31-37.

بپرسید زو گفت نام تو چیست | چه جویی شب تیره کام تو چیست
چنین داد پاسخ که تهمینه‌ام | تو گویی که از غم به دو نیمه‌ام
یکی دخت شاه سمنگان منم | ز پشت هژبر و پلنگان منم
به گیتی ز خوبان مرا جفت نیست | چو من زیر چرخ کبود اندکی‌ست
کس از پرده بیرون ندیدی مرا | نه هرگز کس آوا شنیدی مرا
به کردار افسانه از هر کسی | شنیدم همی داستانت بسی
که از شیر و دیو و نهنگ و پلنگ | نترسی و هستی چنین تیزچنگ
شب تیره تنها به توران شوی | بگردی بران مرز و هم نغنوی
به تنها یکی گور بریان کنی | هوا را به شمشیر گریان کنی
هر آنکس که گرز تو بیند به چنگ | بدرد دل شیر و چنگ پلنگ
برهنه چو تیغ تو بیند عقاب | نیارد به نخچیر کردن شتاب
نشان کمند تو دارد هژبر | ز بیم سنان تو خون بارد ابر
چو این داستان‌ها شنیدم ز تو | بسی لب به دندان گزیدم ز تو[۲۵۰]

به این شکل، تهمینه شبانه به سرای رستم رفت و به او راز دل گفت. فردوسی در این میان تاکید دارد که تهمینه زنی پاک بوده و تنها از راه شنیدن افسانه‌های رستم دل بدو باخته است. آنگاه، فردوسی با زبانی خواستِ تهمینه را بازگو می-کند که پاکیزگی و متانتش در عین حفظ لحن عاشقانه، سرمشق نویسندگان تواند بود.

بجستم همی کفت و یال و برت | بدین شهر کرد ایزد آبشخورت
تراام کنون گر بخواهی مرا | نبیند جز این مرغ و ماهی مرا
یکی آنک بر تو چنین گشته‌ام | خرد را ز بهر هوا کشته‌ام
و دیگر که از تو مگر کردگار | نشاند یکی پورم اندر کنار
مگر چون تو باشد به مردی و زور | سپهرش دهد بهره کیوان و هور
سه دیگر که اسپت به جای آورم | سمنگان همه زیر پای آورم
چو رستم برآنسان پری‌چهره دید | ز هر دانشی نزد او بهره دید

[250] شاهنامه، داستان سهراب، 62-81.

و دیگر که از رخش داد آگهی ندید ایچ فرجام جز فرهی[۲۵۱]

تا اینجای کار، داستان رستم و تهمینه تمام عناصر مربوط به وصلت پهلوان و دختر پریزاد را دارد. پهلوان به دل طبیعت می‌رود، اسب خود را از دست می‌دهد و زنی مرموز و زیبا کامجویی از او را می‌طلبد و در مقابل، پس‌دادن اسبش را وعده می‌دهد. این‌ها دقیقا عناصری هستند که در مضمون مورد نظرمان تکرار می‌شود و گویا در نسخه‌هایی کهن‌تر، مادر سیاوش و کیکاووس نیز به همین شکل با یکدیگر درآمیخته باشند.

در هر حال، حتی روایت منطقی و معقول فردوسی هم با اخلاق بسته‌ی خانوادگی در تعارض بوده است. از این رو در شاهنامه پس از شرح رویارویی این زن و مرد، ابیاتی افزوده شده تا از ناهمخوانی روایت با اخلاق رسمی جامعه بکاهد. افزودن این بیت‌ها احتمالاً کارِ ناسخی بوده که چشمِ شرعیاتش از دیدن پیشنهاد جسورانه‌ی تهمینه به رستم به درد آمده و کوشیده است قضیه را به شکلی رفع‌ورجوع کند:

بفرمود تا موبدی پرهنر بیاید بخواهد ورا از پدر

چو بشنید شاه این سخن شاد شد بسان یکی سرو آزاد شد

بدان پهلوان داد آن دخت خویش بدان سان که بودست آیین و کیش

به خشنودی و رای و فرمان اوی به خوبی بیاراست پیمان اوی

چو بسپرد دختر بدان پهلوان همه شاد گشتند پیر و جوان

ز شادی بسی زر برافشاندند ابر پهلوان آفرین خواندند[۲۵۲]

به دنبال این چند بیت برای رسمیت‌بخشیدن به ماجرا "بدان سان که بودست آیین و کیش"، بار دیگر به همان دیدار شبانه در سرای رستم بازمی‌گردیم که گویا ادامه‌ی مستقیم گفتگوی این دو در همان شبِ نخستین باشد.

چو انباز او گشت با او به راز ببود آن شب تیره دیر و دراز

چو خورشید تابان ز چرخ بلند همی خواست افگند رخشان کمند

به بازوی رستم یکی مهره بود که آن مهره اندر جهان شهره بود

بدو داد و گفتش که این را بدار اگر دختر آرد ترا روزگار

بگیر و بگیسوی او بر بدوز به نیک‌اختر و فال گیتی فروز

ور ایدونک آید ز اختر پسر ببندش به بازو نشان پدر

---

[251] شاهنامه، داستان سهراب، 82-89.

[252] شاهنامه، داستان سهراب، 90-95.

به بالای سام نریمان بود | به مردی و خوی کریمان بود
فرود آرد از ابر پران عقاب | نتابد به تندی بر او آفتاب
همی بود آن شب بر ماه روی | همی گفت از هر سخن پیش اوی
چو خورشید رخشنده شد بر سپهر | بیاراست روی زمین را به مهر
به پدرودکردن گرفتش به بر | بسی بوسه دادش به چشم و به سر
پری‌چهره گریان ازو بازگشت | ابا انده و درد انباز گشت
بر رستم آمد گرانمایه شاه | بپرسیدش از خواب و آرامگاه
چو این گفته شد مژده‌دادش به رخش | برو شادمان شد دل تاج‌بخش
بیامد بمالید وزین برنهاد | شد از رخش رخشان واز شاه شاد[۲۵۳]

به این ترتیب، تهمینه از رستم بار گرفت و پس از اندک زمانی پسری زاد که او را سهراب نام نهادند. سهراب نامی فارسی است که از دو بخشِ سُهر/ سوهر و آب تشکیل شده است. جزء نخست، همان است که در نامی مانند سهروردی نیز به یادگار مانده و در برخی از گویش‌های ایرانی کهن، سوخر خوانده می‌شده است. این واژه همان شکل کهن‌ترِ "سرخ" است. بنابراین، سهراب به معنای کسی است که تن و رویی سرخ دارد و در کل "سرخ‌رو" معنا می‌دهد.

سهراب در اندک زمانی ببالید و بزرگ شد و به پهلوانی نیرومند تبدیل شد. آنگاه نزد مادر رفت و از او درباره‌ی دودمان و تبار خویش پرسید؛ این مکالمه نیز نشانگر افزوده‌بودنِ آن بیت‌های مربوط به موبد و عقد ازدواج است و نشان می-دهد که در دربار سمنگان کسی نام پدر سهراب را نمی‌دانسته است.

چو ده ساله شد زان زمین کس نبود | که یارست یا او نبرد آزمود
برِ مادر آمد بپرسید زاوی | بدو گفت گستاخ با من بگوی
که من چون ز همشیرگان برترم | همی به آسمان اندر آید سرم
ز تخم کی‌ام وز کدامین گهر | چه گویم چو پرسد کسی از پدر
گر این پرسش از من بماند نهان | نمانم ترا زنده اندر جهان
بدو گفت مادر که بشنو سخن | بدین شادمان باش و تندی مکن
تو پور گو پیلتن رستمی | ز دستان سامی و از نیرمی[۲۵۴]

[253] شاهنامه، داستان سهراب، 97-111.

[254] شاهنامه، داستان سهراب، 117-123.

سهراب از شنیدن این که رستمِ نامدار، پدرش است شادمان شد:

چنین گفت سهراب کاندر جهان | کسی این سخن را ندارد نهان
بزرگان جنگ‌آور از باستان | ز رستم زنند این زمان داستان
نبرده‌نژادی که چونین بود | نهان‌کردن از من چه آیین بود
کنون من ز ترکان جنگ‌آوران | فراز آورم لشکری بی‌کران
برانگیزم از گاه کاووس را | از ایران ببرم پی طوس را
به رستم دهم تخت و گرز و کلاه | نشانمش بر گاه کاووس‌شاه
از ایران به توران شوم جنگ‌جوی | ابا شاه روی اندر آرم بروی
بگیرم سر تخت افراسیاب | سر نیزه بگذارم از آفتاب
چو رستم پدر باشد و من پسر | نباید به گیتی کسی تاجور
چو روشن بود روی خورشیدو ماه | ستاره چرا برفرازد کلاه
ز هر سو سپه شد برو انجمن | که هم باگهر بود هم تیغزن[۲۵۵]

به این شکل، سهراب از میان ترکان، سپاهی بسیج کرد و کودکانه قصد کرد تا کاووس‌شاه را از تخت برگیرد و پدرش رستم را به جای او بنشاند، غافل از اینکه دلیلِ پشتیبانی رستم از کاووس، ناتوانی وی در برابر شاهنشاه نبود، که مهر و پایبندی‌اش به جاه ایران زمین و برقرارماندنِ شاهی فرهمند بر تختو تاجِ آن بود.

چو افراسیاب آن سخن‌ها شنود | خوش آمدش خندید و شادی نمود
ز لشکر گزید از دلاور سران | کسی کاو گراید به گرز گران
ده و دوهزار از دلیران گرد | چو هومان و مر بارمان را سپرد
به گردان لشکر سپهدار گفت | که این راز باید که ماند نهفت
چو روی اندر آرند هر دو بروی | تهمتن بود بی‌گمان چاره‌جوی
پدر را نباید که داند پسر | که بندد دل و جان به مهر پدر
مگر کان دلاور گوِ سالخورد | شود کشته بر دست این شیرمرد[۲۵۶]

---

[255] شاهنامه، داستان سهراب، 132-142.

[256] شاهنامه، داستان سهراب، 143-154.

به این شکل، افراسیاب نیز به پشتیبانی سهراب برخاست و سپاهی را با دو تن از سرداران بزرگ خویش به نزد وی گسیل داشت تا که شاید این پهلوان نوخاسته بتواند دشمن دیرینِ وی، رستم را از پای در آورد.

سهراب به ایران‌زمین تاخت و در نخستین نبردها لشکر ایرانیان را بشکست. تا آنکه در برابر دژی متوقف شد که فرمانده‌اش پهلوانی به نام هجیر بود. او برای نبرد تن‌به‌تن به میدان رفت، اما در میان شگفتی همگان، سهراب او را از زین برگرفت و به سادگی بر او چیره شد. آنگاه دختر هجیر که زنی دلاور به نام گردآفرید بود، سواره و پنهان در زره شهسواران به میدان تاخت و با سهراب نبرد آزمود، اما او نیز از جنگاور جوان شکست یافت. سهراب وقتی که کلاهخود گردآفرید از سرش افتاد و چهره و موهای بلندی آشکار شد، دریافت که حریفش دختری است و دل بدو باخت، اما گردآفرید با او حیله ساز کرد:

کنون من گشایم چنین روی و موی	سپاه تو گردد پر از گفت‌وگوی
که با دختری او به دشت نبرد	بدین سان به ابر اندر آورد گرد
نهانی بسازیم بهتر بود	خرد داشتن کار مهتر بود
ز بهر من آهو ز هر سو مخواه	میان دو صف برکشیده سپاه
کنون لشکر و دژ به فرمان تست	نباید برین آشتی جنگ جست
دژ و گنج و دژبان سراسر تراست	چوآیی بدان ساز کت دل هواست[۲۵۷]

در نتیجه سهراب همراه گردآفرید تا دروازه‌ی قلعه پیش رفت و در آنجا بود که گردآفرید به درون قلعه گریخت و سهراب را در بیرون دژ باقی گذاشت.

در این میان، خبرِ خروجِ سهراب بر کیکاووس به دربار ایران رسید و شاه، لشکری گران را بسیج کرد و رستم را نیز فراخواند تا برای غلبه بر این خطر به سپاه بپیوندد. پس از ماجراهایی که در میان رستم و سایر پهلوانان رخ داد، جهان‌پهلوان به ارتش شاه پیوست و همگی به سوی سهراب حرکت کردند. در این هنگام، یکی از پهلوانان ایرانی به نام گژدهم، توصیفی از سهراب می‌کند که به خوبی سیمای او را به دست می‌دهد:

یکی پهلوانی به پیش اندرون	که سالش ده و دو نباشد فزون
به بالا ز سرو سهی برترست	چو خورشید تابان به دو پیکرست
برش چون بر پیل و بالاش برز	ندیدم کسی را چنان دست و گرز
چو شمشیر هندی به چنگ آیدش	ز دریا و از کوه تنگ آیدش

[257] شاهنامه، داستان سهراب، 237-242.

چو آواز او رعد غرنده نیست	چو بازوی او تیغ برنده نیست
هجیر دلاور میان را ببست	یکی باره‌ی تیزتگ برنشست
بشد پیش سهراب رزم‌آزمای	بر اسپش ندیدم فزون زان به پای
که بر هم زند مژه را جنگجوی	گراید ز بینی سوی مغز بوی
که سهرابش از پشت زین برگرفت	برش ماند زآن بازو اندر شگفت
درست‌ست و اکنون به زنهار اوست	پراندیشه جان از پی کار اوست
سواران ترکان بسی دیده‌ام	عنان‌پیچ زین‌گونه نشنیده‌ام
مبادا که او در میان دو صف	یکی مرد جنگ‌آور آرد بکف
بران کوه بخشایش آرد زمین	که او اسپ تازد برو روز کین
عنان‌دار چون او ندیدست کس	تو گفتی که سام سوارست و بس
بلندیش بر آسمان رفته گیر	سر بخت گردان همه خفته گیر[۲۵۸]

وقتی سپاه ایران به پیشروان سپاه سهراب می‌رسد، رستم و سهراب هر دو برای جاسوسی در کار حریف از اردوی خود خارج می‌شوند. رستم طبق معمول، به تنهایی به راه می‌افتد و سهراب را از دور می‌بینند. توصیف او در این جا، تا حدودی دلیلِ نامگذاری وی را نشان می‌دهد:

تو گفتی همه تخت سهراب بود	بسان یکی سرو شاداب بود
دو بازو به کردار ران هیون	برش چون بر پیل و چهره چو خون[۲۵۹]

به این ترتیب، سهراب مانند زال، چهره‌ای سرخ داشته است و چه بسا که تا حدودی زال‌گونه بوده باشد.

دو پهلوان بدان دلیل برای گرفتن خبر از اردوی حریف، خود را به خطر انداختند که در دلشان پیوند خونی میان خویش را حس می‌کردند. رستم با شنیدن توصیف سهراب در گمان شد که نکند این پسرش در سمنگان باشد و سهراب هم هجیرِ اسیر را با خود به بلندی‌ای برد تا نام و نشان دارندگان درفش‌های گوناگون را شرح دهد تا شاید از آن میان، رستم را بازشناسد؛ با این وجود، بخت با این دو سرِ ناسازگاری داشت. هجیر از ترس اینکه سهراب به خیمه‌ی رستم شبیخون بزند و پهلوان را چشم‌زخمی برساند، حقیقت را به او نگفت و درفش رستم را به دروغ متعلق به پهلوانی گمنام که از چین آمده است، دانست.

---

[258] شاهنامه، داستان سهراب، 278-292.

[259] شاهنامه، داستان سهراب، 488و 489.

رستم از آن‌سو، خطایی بزرگ‌تر مرتکب شد و در آن هنگام که به اردوی تورانیان رفته بود تا سهراب را ببیند، ندانسته، ژنده‌پیل، برادر تهمینه را با مشت به قتل رساند. این پهلوان، تنها کسی بود که رستم را دیده بود و می‌شناخت و قصد داشت از نبرد پدر و پسر جلوگیری کند. سایر پهلوانانی که رستم را می‌شناختند، سردارانِ تورانیِ سپاه سهراب بودند که به سفارش افراسیاب می‌بایست پدر و پسر را به جان هم بیندازند. به این شکل این دو در میدان نبرد رویاروی یکدیگر قرار گرفتند. سهراب وقتی با رستم رویارو شد، او را به خاطر سن و سال زیادش نکوهش کرد و گفت که توانِ رویارویی با وی را ندارد.

از ایران نخواهی دگر یار کس — چو من با تو باشم به آورد بس

به آوردگه بر ترا جای نیست — ترا خود به یک مشت من پای نیست

به بالا بلندی و با کتف و یال — ستم یافت بالت ز بسیار سال

نگه کرد رستم بدان سرفراز — بدان چنگ و یال و رکیب دراز

بدو گفت نرم ای جوانمرد گرم — زمین سرد و خشک و سخن گرم و نرم

به پیری بسی دیدم آوردگاه — بسی بر زمین پست کردم سپاه

تبه شد بسی دیو در جنگ من — ندیدم بدان سو که بودم شکن

نگه کن مرا گر ببینی به جنگ — اگر زنده مانی مترس از نهنگ

مرا دید در جنگ دریا و کوه — که با نامداران توران گروه

چه کردم ستاره گوای منست — به مردی جهان زیر پای منست[۲۶۰]

به این ترتیب، دو پهلوان در هنگام رجزخوانی نیز هویت حریف را نشناختند، هر چند هر دو از یال و کوپال هماورد خود خوششان آمده بود. دریغ فردوسی بر این لحظه، به خوبی ارزش زیبایی‌شناسانه‌ی این روایت را بازمی‌نمایاند:

جهانا شگفتی ز کردار تست — هم از تو شکسته هم از تو درست

ازین دو یکی را نجنبید مهر — خرد دور بد مهر ننمود چهر

همی بچه را بازداند ستور — چه ماهی به دریا چه در دشت گور

نداند همی مردم از رنج و آز — یکی دشمنی را ز فرزند باز[۲۶۱]

---

[260] **شاهنامه**، داستان سهراب، 679-688.

[261] **شاهنامه**، داستان سهراب، 705-708.

در نخستین کشمکش، رستم و سهراب، نیرویی برابر دارند و از غلبه بر یکدیگر بازمی‌مانند و به ناگزیر، هر یک جای رویارویی با هماورد خویش، به سپاه حریف حمله می‌برند:

بخندید سهراب و گفت ای سوار	به زخم دلیران نه‌ای پایدار
به رزم اندرون رخش گویی خرست	دو دست سوار از همه بترست
اگرچه گوی سرو بالا بود	جوانی کند پیر کانا بود
به سستی رسید این ازان آن ازین	چنان تنگ شد بر دلیران زمین
که از یکدگر روی برداشتند	دل و جان به اندوه بگذاشتند
تهمتن به توران‌سپه شد به جنگ	بدانسان که نخچیر بیند پلنگ
میان سپاه اندر آمد چو گرگ	پراگنده گشت آن سپاه بزرگ
عنان را بپیچید سهراب گرد	به ایرانیان بر یکی حمله برد
بزد خویشتن را به ایران سپاه	ز گرزش بسی نامور شد تباه
دل رستم اندیشه‌ای کرد بد	که کاووس را بی‌گمان بد رسد
ازین پرهنر ترک نوخاسته	بخفتان بر و بازو آراسته[۲۶۲]

پس هر دو پهلوان که گویی هر دو از روگرداندن از یکدیگر و تاختن به سپاه حریف شرم‌زده بودند، بار دیگر به میدان بازآمدند و تصمیم گرفتند فردای آن روز در جایی دور از بقیه‌ی سپاهیان با هم دست‌وپنجه نرم کنند. آنگاه در نخستین نبرد، سهراب، رستم را شکست داد و در کشتی او را بر زمین زد:

نشست از بر سینه‌ی پیلتن	پر از خاک چنگال و روی و دهن
یکی خنجری آبگون برکشید	همی خواست از تن سرش را برید
به سهراب گفت ای یل شیرگیر	کمندافگن و گرد و شمشیرگیر
دگرگونه‌تر باشد آیین ما	جزین باشد آرایش دین ما
کسی کاو بکشتی نبرد آورد	سر مهتری زیر گرد آورد
نخستین که پشتش نهد بر زمین	نبرد سرش گرچه باشد به کین
گرش بار دیگر به زیر آورد	ز افکندنش نام شیر آورد

---

[262] شاهنامه، داستان سهراب، 723-733.

بدان چاره از چنگ آن اژدها همی خواست کاید ز کشتن رها

دلیر جوان سر به گفتار پیر بداد و ببود این سخن دلپذیر

یکی از دلی و دوم از زمان سوم از جوانمردیش بی‌گمان

رها کرد زو دست و آمد به دشت چو شیری که بر پیش آهو گذشت

همی کرد نخجیر و یادش نبود ازان کس که با او نبرد آزمود[۲۶۳]

بدین گونه سهراب که خامی و ناپختگی‌اش را هنگام فریب‌خوردن از گردآفرید دیده بودیم، در اینجا نیز از پدر، گول خورد و حریفِ تناور را با این ادعا که رسمِ بخشودن حریف در نخستین کشتی وجود دارد، رها کرد. فردوسی ماهرانه به این موضوع هم اشاره می‌کند که مهر رستم در دل سهراب افتاده بود و بدش نمی‌آمد که به بهانه‌ای پهلوان سالخورده را رها کند.

رستم پس از شکست‌خوردن از سهراب که نخستین شکستش در کل شاهنامه تا اینجای کار است به نزدیک رودی رفت و سر و تن شست و از ایزد، پیروزی بر حریف را خواستار شد. این صحنه، آشکارا به مراسم قربانی پهلوانانی مانند کیخسرو و توس و فریدون و کیکاووس برای آناهیتا شباهت دارد و دور نیست که فردوسی آن را از اوستا برگرفته باشد.

خواست رستم برآورده شد و فردای آن روز، وقتی پدر و پسر بار دیگر با هم روبرو شدند، او بود که بر سهراب چیره شد و پهلویش را به خنجر درید. آنگاه سهراب چنین گفت:

بدو گفت کاین بر من از من رسید زمانه به دست تو دادم کلید

تو زین بیگناهی که این کوژپشت مرا برکشید و به زودی بکشت

به بازی بکویند همسال من به خاک اندر آمد چنین یال من

نشان داد مادر مرا از پدر ز مهر اندر آمد روانم بسر

هر آنگه که تشنه شدستی به خون بیالودی آن خنجر آبگون

زمانه به خون تو تشنه شود بر اندام تو موی دشنه شود

کنون گر تو در آب ماهی شوی و گر چون شب اندر سیاهی شوی

وگر چون ستاره شوی بر سپهر ببری ز روی زمین پاک مهر

بخواهد هم از تو پدر کین من چو بیند که خاکست بالین من

---

[263] شاهنامه، داستان سهراب، 851-862.

ازین نامداران گردنکشان	کسی هم برد سوی رستم نشان
که سهراب کشته است و افگنده خوار	ترا خواست کردن همی خواستار
چو بشنید رستم سرش خیره گشت	جهان پیش چشم اندرش تیره گشت
بپرسید زان پس که آمد به هوش	بدو گفت با ناله و با خروش
که اکنون چه داری ز رستم نشان	که گم باد نامش ز گردنکشان
بدو گفت ار ایدون که رستم تویی	بکشتی مرا خیره از بدخویی
ز هر گونه‌ای بودمت رهنمای	نجنبید یک ذره مهرت ز جای
چو برخاست آواز کوس از درم	بیامد پر از خون دو رخ مادرم
همی جانش از رفتن من بخست	یکی مهره بر بازوی من ببست
مرا گفت کاین از پدر یادگار	بدار و ببین تا کی آید به کار
کنون کارگر شد که بیکار گشت	پسر پیش چشم پدر خوار گشت
همان نیز مادر به روشن روان	فرستاد با من یکی پهلوان
بدان تا پدر را نماید به من	سخن برگشاید به هر انجمن
چو آن نامور پهلوان کشته شد	مرا نیز هم روز برگشته شد
کنون بند بگشای از جوشنم	برهنه نگه کن تن روشنم
چو بگشاد خفتان و آن مهره دید	همه جامه بر خویشتن بردرید
همی گفت کای کشته بر دست من	دلیر و ستوده به هر انجمن
همی ریخت خون و همی کند موی	سرش پر ز خاک و پر از آب روی
بدو گفت سهراب کین بدتریست	به آب دو دیده نباید گریست
ازین خویشتن کشتن اکنون چه سود	چنین رفت و این بودنی کار بود[٢٦٤]

رستم به سرعت، پیکی نزد کیکاووس فرستاد تا از او نوشدارو بطلبد. نوشدارو که نامِ راستینش انوش‌دارو –یعنی داروی بی‌مرگی– است، در خزانه‌ی کیکاووس بوده و هر زخمی را به سرعت درمان می‌کرده است. وجود این دارو نزد کیکاووس دلیلی دیگر است بر ارتباط این شاه با شفاگری و درمان دردها که کارویژه‌ی مشترک تمام شاه–پهلوانان نیز هست. اما کیکاووس با این حساب که مبادا سهراب –که هنوز دشمن ایرانیان محسوب می‌شد– از دادن نوشدارو خودداری کرد و به

[264] شاهنامه، داستان سهراب، 892-920.

این ترتیب، سهراب به زخم خنجر پدرش کشته شد. آخرین خواست او پیش از مرگ آن بود که رستم سپاه ترکان را ببخشاید و با ایشان صلح کند و اجازه دهد تا به خانه‌ی خود بازگردند. به این ترتیب، رستم در حالی به اردوی ایرانیان بازگشت که شوریده و دردمند بود و از جنگ و خونریزی سیر شده بود:

شما جنگ ترکان مجویید کس — همین بد که من کردم امروز بس

به این ترتیب، سپاه ترکان اجازه یافت تا به سرزمین خویش بازگردد. آنگاه برای نخستین‌بار می‌بینیم که رستم می‌کوشد تا خودکشی کند:

یکی دشنه بگرفت رستم به دست — که از تن ببرد سر خویش پست

بزرگان بدو اندر آویختند — ز مژگان همی خون فروریختند

بدو گفت گودرز کاکنون چه سود — که از روی گیتی برآری تو دود

تو بر خویشتن گر کنی صد گزند — چه آسانی آید بدان ارجمند

اگر ماند او را به گیتی زمان — بماند تو بی‌رنج با او بمان

وگر زین جهان این جوان رفتنی‌ست — به گیتی نگه کن که جاوید کیست

شکاریم یکسر همه پیش مرگ — سری زیر تاج و سری زیر ترگ[۲۶۵]

2. داستان سهراب بر مضمونی مشهور استوار است. کشمکش میان پدر و پسر و چیرگی یکی بر دیگری، هسته‌ی مرکزی رده‌ای از داستان‌های عامیانه و روایت‌های اساطیری است که نبرد رستم و سهراب، نسخه‌ای پرداخته و پیچیده از آن به شمار می‌رود. در میان اساطیر خدایان، این روایت را بیش از همه در قلمرو غرب می‌بینیم. اساطیر یونانی، انباشته از داستان‌هایی هستند که در آن‌ها والدین و فرزندان با هم درگیر می‌شوند و یکدیگر را به قتل می‌رسانند. عطش کرونوس برای خوردن فرزندانش و رستن زئوس از این سرنوشت و در نهایت، کشته‌شدن پدر به دست وی، نمونه‌ای مشهور از این ماجراست. در کنار این "قتل پدر"، داستان بلعیده‌شدن همسر توسط زئوس و زاده‌شدن دختری تناور مانند آتنا در سرِ پدر را هم داریم که نسخه‌ای دیگر از چیرگی فرزند بر پدر را به نمایش می‌گذارد. تراژدی اودیپ شهریار هم آنقدر مشهور هست که ما را از بازگوکردن کل ماجرا معاف دارد. در قلمروهای غربی‌تر هم، اساطیر خدایان یونانی و رومی، در واقع یکی هستند و در دوران کلاسیک روم با همان اساطیر یونانی روبرو هستیم که اسامی و حال و هوایی متفاوت به خود گرفته‌اند. کمی غرب‌تر، نزد اقوام سلت و وایکینگ و ژرمن هم اساطیری داریم که از نظر بافت با روایت‌های آریایی کهن نزدیک هستند، ولی

[265] شاهنامه، داستان سهراب، 953-959.

ساختاری ابتدایی‌تر و پراکندگی معنایی بیشتری دارند. در تمام این داستان‌ها، پدری که توسط فرزندانش کشته شود، محور اصلی روایت را تشکیل می‌دهد.

رواج اساطیری از این دست و به ویژه فراگیربودنِ نسخه‌هایی که به کشمکش پدر و پسر مربوط شوند، باعث شده است تا بسیاری از پژوهشگران این روایت‌ها را بازتابی از ساختارهای اجتماعی یا روانی عام در میان همه‌ی آدمیان به شمار آورند. فروید، یکی از مشهورترین مفسران این اسطوره است که به ویژه بر رواج اساطیر پدرکشی تاکید دارد و نبرد پدر و پسر یا مادر و دختر را به کشش جنسی فرزند به والد ناهمجنس و رقابت ناخودآگاهش با والد همجنس تعبیر کرده و دو عبارتِ مشهورِ عقده‌ی اودیپ و عقده‌ی الکترا را برساخته است. در نگرش فرویدی، داستان پدرکشی و عقده‌ی اودیپ چندان مرکزی است که ظهور نمادهایی قدسی مانند توتم قبیله یا مناسک مربوط به تابو نیز به این کنشِ پدرکشی اولیه، به ویژه در شکل آدمخوارانه‌اش، بازگردانده می‌شود.

امروزه برخی از تفاسیری که از عقده‌ی اودیپ شده از جذابیت زیادی برخوردار است. نویسندگانی مانند دلوز و گتاری و کلاین و لاکان، ابعادی جدید و عمقی فلسفی را به این کلیدواژگان و تفسیرها افزوده‌اند و آن را به ساختارهای بنیادینِ کنش متقابل و زیربناهای غاییِ تعریف سوژه مربوط دانسته‌اند.

هر چند این برداشت‌ها از دید من بسیار جالب و الهام‌بخش است، اما زمانی که به موضوعِ اصلی؛ یعنی، کشمکش والد و فرزند در اساطیر بازگردیم، این تفسیرها را بی‌ربط می‌دانم. باید بر این نکته تاکید کنم که از دید من، نوشتارهای عمیق و زیبایی مانند آنتی اودیپ دلوز و گتاری که یکی از پایه‌هایشان بر محور مفاهیم فرویدی یادشده استوار است، شایسته‌ی تحسین و زمینه‌ای غنی برای اندیشیدن است. با این وجود، اینکه برداشت فروید یا تفسیرها و پی‌نوشت‌های یادشده چقدر با اساطیر ارتباط دارند، جای بحث دارد.

اساطیر کشمکش والد و فرزند، بی‌تردید خاستگاهی جامعه شناختی دارد. این خاستگاه، در ساده‌ترین و مطمئن‌ترین شکل، عبارت است از نظامی هنجارزدوده از روابط که نقش‌های اجتماعی والد و فرزند، روابط قدرت میان این دو نسل و شیوه‌ی توزیع منابع در میانشان دستخوش اختلال است و بنابراین ایشان را به رقابت، کشمکش و درگیری با یکدیگر وامی-دارد. این ساختار، پایه‌ی جامعه‌شناختی در دوره‌های تاریخی زودگذری در کمابیش تمام جوامع کهنسال دیده می‌شود. بنابراین اگر بخواهیم اصل منطقی خست را رعایت کنیم، باید این روایت‌ها را به سادگی به شرایطی اجتماعی از این دست منسوب داریم، چنان‌که در نوشتاری دیگر نشان داده‌ام[266]، یکی از خاستگاه‌های مهم روایت‌هایی از این دست، جامعه‌ی یونانی قرون هفتم تا سوم پ.م بوده است؛ از آن رو که در این دوران در منطقه‌ی بالکان شکلی از فقر منابع در پیوند با انفجار جمعیت و

[266] وکیلی، 1388.

"در حاشیه" ماندن نسبت به مرکزِ دنیای متمدنِ آن روزگار –یعنی شاهنشاهی ایران– وجود داشته است. به دلیل درهم‌پاشیدگی ساختارهای اجتماعی در یونانِ آن روزگار، نسخه‌هایی بسیار متنوع از داستانِ کشمکش والد و فرزند در کنار داستان‌های نبرد دشمنانِ هم‌خون در این قلمرو پرورده شد که بسیاری از آن‌ها در سرزمین‌های دیگر مورد وامگیری واقع شد.

چنان‌که فروید به درستی تشخیص داده است، مهم‌ترین و برجسته‌ترین مضمون در روایت‌های مربوط به کشمکش والد و فرزند، به درگیری پدر و پسر مربوط می‌شود. خاستگاه این درگیری آن است که مردان، محور قدرت در خانواده و جامعه بوده‌اند و به خصوص شکلی از این درگیری در دربارها به شکلی سیاسی با سپهر عمومی جامعه پیوند می‌خورده و دستمایه‌ی پروردن روایت‌هایی همگانی می‌شده است. به همین دلیل هم، گمان می‌کنم برداشت استاد بهار در این مورد که روایت رستم و سهراب از خاستگاهی یونانی سرچشمه گرفته است، در این حد درست است که مضمونِ بنیادینِ آن در یونان بیش از ایران رواج داشته و بنابراین به احتمال زیاد پس از هجوم یونانیان و مقدونیان به ایران‌زمین در این قلمرو رواج یافته است. با این وجود، این بدان معنا نیست که داستان رستم و سهراب در کل از یونانیان وامگیری شده باشد. وارسی بافت اساطیر یونانی نشان می‌دهد که در کل، چند قاعده بر این روایت‌ها حاکم است که در اساطیر ایرانی نشانی از آن به چشم نمی-خورد:

نخست آنکه بازیگر اصلی در آن خدایان هستند و آدمیان به آدمک‌هایی می‌مانند که با بند خیمه‌شب‌بازانی آسمانی نقش ایفا می‌کنند. تقدیر بر زندگی قهرمانان اساطیری مسلط است و کردارهای انتخابی ایشان بیشتر به تلاش‌های مذبوحانه و دست‌وپازدن‌هایی بی‌فایده برای رهایی از تقدیر محتوم می‌ماند. در اساطیر ایرانی چنین وضعیتی وجود ندارد و کنشگران اصلی، پهلوانان هستند و گه‌گاه از یاری یا دشمنی خدایان برخوردار می‌شوند. گفتگوهایی مانند اعتراض گرشاسپ به حکم اهورامزدا و برشمردنِ کردارهای نیکش برای وی یا دخالت زرتشت در حکم اهورامزدا و رهاندن او، نشانگر آن است که خدایان و آدمیان در این قلمرو هم‌قد و قامت و یار و یاور خدایان دانسته می‌شده‌اند.

این دقیقا در مقابل برداشتی عام و رایج –اما به گمان من نادرست– قرار می‌گیرد که اساطیر یونانی را انسان‌مدارانه می‌داند. اساطیر یونانی، برعکس، بر محور کردار خدایانی ساده، بدوی و انسان‌ریخت بنا نهاده شده است و تنها از این روست که انسان‌نمایانه به چشم می‌آید. خودِ انسان‌ها در این روایت‌ها، موجوداتی حقیر و جبرزده هستند که حتی از انسجام شخصیتی و "مرکز"ی معنایی نیز برخوردار نیستند. تقریبا تمام کردارهای شخصیت‌های اساطیری یونانی، واکنشی است به شرایط بیرونی که در نهایت توسط تقدیری آسمانی تعیین شده است. از این رو برعکسِ برداشت مشهور، قهرمانان یونانی را باید "من"هایی توسعه‌نایافته و ابتدایی دانست که هنوز انسجام درونی، خودمداری کرداری و "مرکز" پیدا نکرده‌اند. به همین دلیل هم

کشمکش‌های درون‌خانوادگی در اساطیر یونانی –مانند داستان اودیپ و الکترا– نتیجه‌ی سرنوشتی محتوم هستند، نه انتخاب‌هایی آزادانه.

دوم آنکه سرنوشت قهرمانان در اساطیر یونانی در بافتی قبیله‌ای و خانوادگی تعیین می‌شود و کردارِ خودِ قهرمانان، متغیر اصلی آن نیست. تحمل عقوبتی که از گناه والدین ناشی می‌شود یا برخورداری از نعمتی که از کار نیکِ اجداد ناشی شده، رایج‌ترین مضمون در این اساطیر است. در کل، روایت‌های یونانی، شخصیت‌هایی را دربرمی‌گیرند که برخلاف موجوداتی مانند جمشید و فریدون، به تنهایی و مستقل از دودمان و تبارشان فهمیده نمی‌شوند و تنها در بافتی از کردارهای هم‌خونان و نیاکان است که معنی می‌یابند. این نیز ناشی از رشدنایافته‌بودنِ ساخت "من" در جامعه‌ی یونانی باستان است که در اسطوره‌ها انعکاس یافته است. در برابر این مورد، در اساطیر ایرانی با شخصیت‌هایی روبه‌رو می‌شویم که مستقل از بافت خانوادگی و قبیله‌ای‌شان قابل فهم هستند و در بسیاری از موارد –مانند داستان آرش، ضحاک، جمشید، افراسیاب و...اصولا نیاکان و خویشاوندان به عناصری فرعی یا ازیادرفته تبدیل شده‌اند که در پرتو کردارهای پهلوان اصلی رنگ باخته‌اند.

سوم آنکه در اساطیر یونانی، عنصر معنا و قدرت، بسیار کمرنگ و عنصر بقا و لذت بسیار برجسته است. قهرمانان برای زنده‌ماندن یا برخورداری از لذت‌هایی ساده و پیش‌پاافتاده –مانند خوردنِ چیزی، یا داشتنِ چیزی، یا آمیزش جنسی– است که کردارهای بزرگ خود را تولید می‌کنند و دعوای قهرمانان و به ویژه پدران و پسران به خاطر دستیابی به یکی از این دو عامل است. این در حالی است که متغیرهای قدرت و معنا در اساطیر ایرانی رواج بیشتری دارند و پهلوانان معمولا به خاطر پایبندی به ارزش‌هایی متفاوت و گاه برای دستیابی به قدرت‌هایی بزرگ با هم درگیر می‌شوند. در اساطیر یونانی مرزبندی آشکارِ ایرانیان در مورد خوب و بد بودن پهلوانان دیده نمی‌شود و محور اخلاقی درونی استواری که به رفتارهای یک شخصیت انسجام بخشد غایب است. از این روست که خواستِ معنا و قدرت نیز در ایشان به چشم نمی‌خورد.

به خاطرِ همین بدن‌مدار بودنِ اساطیر یونانی است که نتیجه‌ی درگیری بین پهلوانان نیز همواره با زور بازو تعیین می‌شود. داستانی مانند گفتگوی اودیپ و ابوالهول یا داستان رقابت آپولون و مردِ آوازه‌خوان که محور رقابت دو شخصیت، امری معنایی است، در اساطیر یونانی بسیار کمیاب است و در مورد مشهورترین نمونه‌اش –یعنی اودیپ– به خاطر حضور موجودی ایلامی–مصری مانند ابوالهول، بی‌تردید از شرق وامگیری شده است. تعیین سرنوشت درگیری‌ها به کمک زور بازو و قدرت عضلانی، بدان معناست که در اساطیر یونانی درگیری والد و فرزند معمولا با چیرگی فرزند ختم می‌شود و این پسرِ تناور و جوان است که به خاطر زورمندی بیشتر، بر پدرِ سالخورده چیره می‌شود.

این الگو در اساطیر ایرانی دیده نمی‌شود، چراکه متغیرهایی معنایی نیز در این قلمرو اهمیت دارد. از این رو ممکن است در جایی جوان‌ها –مثل ضحاک و منوچهر و کیخسرو– بر خویشاوندان سالمندترشان چیره شوند، یا آنکه –مانند مورد رستم در برابر سهراب و اسفندیار– برعکس، سالخوردگان، پیروزمندان میدان باشند.

بر مبنای این چهار ویژگی مهم که می‌تواند تا چند بند دیگر نیز ادامه یابد، داستان رستم و سهراب به شکل کنونی-اش ماهیتی ایرانی دارد؛ هر چند بعید نیست که مضمون اولیه‌ی آن از یونانیان وامگیری شده باشد، چراکه رواج داستان‌های مربوط به درگیری والد و فرزند در یونان به راستی رواجی چشمگیر دارد و تقریبا هسته‌ی مرکزی تمام داستان‌های مهم را برمی‌سازد.

داستان رستم و سهراب از آن رو که بخت در آن اهمیت دارد و رویارویی پدر و پسر بر خلاف میل هر دو تحقق می‌یابد نیز به اساطیر یونانی شباهت دارد؛ هر چند این موضوع در دستان معجزه‌گرِ استاد توس به اراده‌گراییِ تند و تیزِ ایرانی نیز پیوند خورده و ساختاری پیچیده را برساخته است. هم رستم و هم سهراب به سودای بزرگداشت دیگری پا به میدان می‌گذارند و برای لذت یا بقای خویشتن نیست که می‌جنگند، چنان‌که سهراب برای نشاندن پدر بر تخت شاهی قیام کرده است و رستم برای رهاندن ایرانیان از تنگناست که برمی‌خیزد.

تدبیرهای این دو برای چیرگی بر حریف، کوشش‌هایشان برای آشنایی با دیگری و شناختِ وی پیش از نبرد و الگوی معماگونه و بحث‌برانگیزی که هنگام کشتی‌گرفتن با هم به نمایش می‌گذارند، همگی در چارچوب قواعدِ ایرانیِ "من‌مداری" قرار دارد.

بر مبنای همین تمایزِ میان اساطیر ایرانی و یونانی، می‌توان خاستگاه‌های بسیاری از داستان‌های مشابه دیگر را در سایر تمدن‌ها تشخیص داد، چنان‌که دکتر خالقی مطلق اشاره کرده است[۲۶۷]، طیف وسیعی از داستان‌های درگیری پدر و پسر در اساطیر اروپایی بافتی با داستان رستم و سهراب شباهت دارد. بین سال‌های 810 تا 820 میلادی، نخستین نمونه از شعر پهلوانی به زبان آلمانی نوشته شد که به کشمکش هیلدبراند و پسرش هادوبراند مربوط می‌شد[۲۶۸]. در این داستان، عناصری مانند مکرورزیدنِ پدر، بازوبندِ پدر، چیرگی پدر بر پسر و قتل نهاییِ پدر به دست برادرش وجود دارد که شباهتی بسیار با داستان رستم و سهراب دارد.

در همین حدود؛ یعنی، در قرن نهم میلادی، داستان دیگری در ایرلند پرورده شد که به درگیری کوکولاین و پسرش کونلای مربوط می‌شد. این روایت نیز به آن خاطر که پدر در سفری به درباری بیگانه با شاهدختی درمی‌آمیخت و نشانه‌ای

[267] خالقی مطلق، 1372: 53-98.

[268] Mackenzie, 1912:448

(انگشتری) را برای شناسایی فرزند به مادر می‌داد و در نهایت، پسر را که نوجوانی زورمند شده بود به خاطر نام و ننگ و دفاع از شاهی غیرتمند می‌کشت[269]، به روایت ایرانی شباهت دارد.

از قرن یازدهم روسیه، اسطوره‌ی ایلیا مورومِک را هم داریم که به همین ترتیب در سرزمینی بیگانه با زنی درآمیخت و بعدها پسرش را نادانسته زخمی کرد و چون بعدتر پسر، مادرش را به قتل رساند و قصد جان او را کرد، وی را به قتل رساند.

در تمام این داستان‌ها، چیرگی پدر بر پسر و حضورِ معمولا کمرنگِ عنصری معنایی، داستان را به رستم و سهراب شبیه می‌سازد و دور نیست که این داستان‌ها را متاثر از روایت ایرانی بدانیم. هر چند نباید نادیده انگاشت که قدمت این اساطیر –به ویژه نسخه‌ی آلمانی و ایرلندی– زیاد است و احتمالا رگه‌هایی از این داستان، همزمان با ایران‌زمین در این مناطق نیز تکوین می‌یافته که بعدتر با عناصری از داستان ایرانی درآمیخته یا تکمیل شده است.

3. داستان سهراب را می‌توان به این شکل خلاصه کرد:

سهراب، فرزند رستم و تهمینه، دختر شاه سمنگان، است.

برخورد رستم و تهیمنه امری تصادفی بود و این دو جز مدتی به کوتاهی یک شب در کنار هم نبودند.

وقتی سهراب به ده‌سالگی رسید، نزد مادر رفت و بر هویت پدر خویش آگاه شد.

سهراب که دلاوری نیرومند بود، سپاهی بسیج کرد و برای عزل شاه ایران و نشاندن پدر بر تخت به سوی مرزهای ایران‌زمین حرکت کرد.

افراسیاب که از ظهور این جنگاور نورس، شادمان بود، سردارانش را با سپاهی به یاری او فرستاد.

سهراب در دژی مرزی بر هجیر چیره شد، اما از دخترِ مرزبان –گردآفرید– فریب خورد و نتوانست به او دست یابد.

کیکاووس، رستم را برای دفع خطر او فراخواند و چون دیر به دربار رسید از او خشمگین شد.

رستم و کیکاووس با پادرمیانی گودرز آشتی کردند و همراه با پهلوانان ایرانی به سوی سهراب پیش رفتند.

سهراب به همراه هجیر، شبانه به اردوی ایرانیان رفت و کوشید تا رستم را بشناسد، اما هجیر با انگیزه‌ای نیک، هویت رستم را پنهان داشت.

رستم برای کسب خبر، شبانه به اردوی تورانیان رفت و نادانسته برادر تهمینه –ژنده‌پیل– را از پای در آورد. او در میان نزدیکان سهراب تنها کسی بود که هویتش را می‌دانست.

---

269 Gantz,1981.

رستم و سهراب در نبرد نخست، هم‌زور بودند و به ناچار از هم بریدند و به سپاهیان مقابلشان حمله بردند.

این دو قرار گذاشتند تا در جایی بیرون دو اردوگاه با هم بجنگند.

در کشتی نخست، سهراب، رستم را بر زمین زد، اما از او فریب خورد و با این بهانه که رسمِ کشتن پهلوان در اولین مبارزه پسندیده نیست، او را رها کرد.

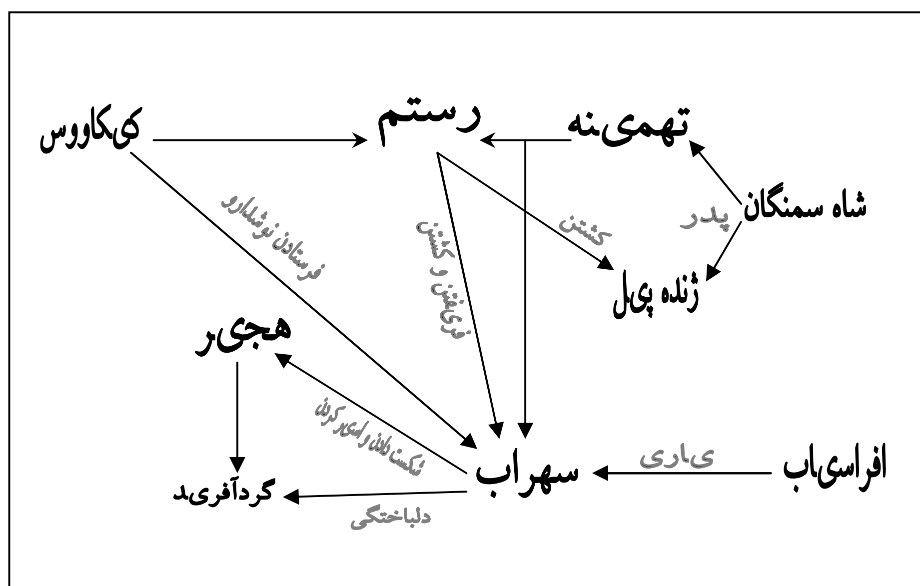
رستم در چشمه‌ای سر و تن را شست و نزد یزدان برای پیروزی دعا کرد.

در کشتی دوم رستم پیروز شد و پهلوی سهراب را به خنجر درید.

رستم برای گرفتن نوشدارو پیکی نزد کیکاووس فرستاد، اما او از ترس ادامه‌ی تهاجم سهراب، در دادن دارو درنگ کرد تا سهراب درگذشت.

سهراب در دم مرگ از رستم خواست تا سپاه تورانی را کشتار نکند و ایشان را بی‌آسیب به سرزمین خود بازگرداند.

ساختار روابط سهراب و شخصیت‌های دیگر را می‌توان به این ترتیب ترسیم کرد:



1. گذشته از سه پهلوان شهیدی که شرح زندگینامه‌شان را دیدیم، شخصیت‌های دیگری هم در اساطیر ایرانی وجود دارند که در این رده می‌گنجند. از میان ایشان از همه مشهورتر فرود، پسر سیاوش، است که مادرش جریره –دختر پیران– بود. فرود به همراه مادرش در دژِ در مرز ایران و توران زندگی می‌کرد و وقتی ایرانیان با سپهسالاری توس برای گرفتن خون سیاوش عزم آن سرزمین را کردند، سرکشی کرد و به خاطر رایزنی نابخردانه‌ی مشاورش، تخوار، در برابرشان مقاومت به خرج داد و در نهایت به دست توس کشته شد.

پهلوان شهید دیگر که تنها سایه‌ای از وی در شاهنامه باقی مانده، سرخه، پسر افراسیاب، است که از ابتدا با کشتن سیاوش مخالفت می‌کرد، اما نتوانست جلوی این فاجعه را بگیرد. وقتی ایرانیان به رهبری رستم برای خونخواهی سیاوش به توران تاختند، او اسیر شد و وقتی در مورد دوستی‌اش با سیاوش برای توس سخن گفت، سپهسالار ایران از خونش گذشت، اما رستم که عزم کرده بود تبار افراسیاب را براندازد، او را درست مانند سیاوش، سر برید. نام او؛ یعنی، سرخه، در واقع همان سهراب است و اینکه رستم دو پهلوان با نام "سرخ" که هر دو هم جوان و بیگانه بودند را می‌کشد، جای تحلیل دارد.

شخصیت نامدار دیگر، اغریرث است. اغریرث پسر پشنگ و برادر افراسیاب بود و در اوستا و شاهنامه به نیکی از او یاد شده است. او از سویی با دانش پزشکی و درمانگری پیوند داشت و از سوی دیگر در نبردهای ایران و توران در عصر منوچهر نقشی ایفا کرد که در نهایت به شهیدشدنش منتهی شد. زمانی که افراسیاب به ایران‌زمین تاخت و منوچهرِ نوجوان را شکست داد، شاه و پهلوانانش را اسیر کرد و ایشان را در دژِ پتشخوارگر به بند کشید. اغریرث در این هنگام به حکومت این منطقه گماشته شده بود و مسئول حفاظت از اسیران را بر عهده داشت. کمی بعد، افراسیاب تصمیم گرفت اسیران ایرانی را به قتل برساند و از این رو کسانی را به نزد اغریرث گسیل کرد. اغریرث که از این رفتار ناجوانمردانه ناراضی بود، منوچهر و سردارانش را آزاد کرد تا به ایران بازگردند. وقتی افراسیاب از این قضیه خبردار شد، چندان خشمگین شد که برادر را به قتل رساند. این کردار اغریرث در رهاندن اسیران از اعدام و عقوبت‌شدنش بابت آن شباهتی با رفتار سیاوش دارد و چه بسا که این عنصر در شاهنامه از داستان اغریرث گرفته شده و به ماجرای سیاوش افزوده شده باشد.

در اوستا از اغریرث با صفتِ نَرَوَ یاد شده است که مردانه و نیرومند معنا می‌دهد. نامش هم در اوستایی از دو بخشِ اغرَه (پیش‌رونده) و رَثَه (گردونه) ساخته شده که به معنای "دارنده‌ی گردونه‌ی تیزتک" و از نام‌های رایج در طبقه‌ی ارتشتار است. از این رو روشن است که جدای از کارویژه‌اش در مقام پزشکی مقدس، جنگاوری دلیر هم بوده است. ارج و ستایش اوستا از او به قدری است که در بندهای مربوط به سیاوش به او هم اشاره شده و یکی از انگیزه‌های کیخسرو و هوم برای

دستگیری و کین‌کشی از افراسیاب، گرفتن انتقام او دانسته شده است. این در حالی است که اغریرث از تبار کیانیان نبود و به شخصِ دیگری که از همین تبار بود و اتفاقا به دست افراسیاب هم به قتل رسیده بود –یعنی نوذر– هیچ اشاره‌ای در این بندها وجود ندارد، بنابراین آنچه که اغریرث و سیاوش را در بندهایی مشترک از اوستا گرد آورده، مقام والایشان به عنوان پهلوانانی شهید بوده است. وضعیتی که به هر دلیلی نوذر از آن برخوردار نبود.

در مورد شهیدپنداشتنِ پهلوانان دیگری مانند زریر، درنگ بیشتری باید کرد. زریر از این نظر که دلاور و نیرومند است و مردانه با دشمن روبه‌رو می‌شود و با نیزه‌ی شهسواری جادوگر از پای در می‌آید به شهیدان می‌ماند. همچنین این نکته که در زمان کشته‌شدنش تنها پسرش، بستور، کودکی بیش نبود، نشان می‌دهد که صفت شهیدانه‌ی جوان‌بودن را هم می‌توان به او نسبت داد، اما او بر خلاف سایر پهلوانان شهید در میدان جنگ و در شرایطی که نبردی به نسبت برابر در جریان بوده، کشته شده است و از این رو داستان او را –که البته بسیار کهن‌تر هم هست– باید نسخه‌ای اولیه از پهلوانان شهید دانست. نسخه‌ای که به داستان کی‌سیاوشِ اوستایی شباهت دارد و مانند داستان سهراب و سیاوشِ شاهنامه‌ای به مضمون‌هایی تکمیلی مانند درگیری با پدر و یا عشق مادرخوانده، چفت‌وبست نشده است.

2. قرن‌ها پیش از آنکه ایرانیان، سرزمین اصلی خود را در شمال دریاچه‌ی وخش ترک کنند و به ایران‌زمین بکوچند، نخستین تمدن‌های کشاورزی که در گوشه‌ی جنوب غربی ایران‌زمین پدیدار شده بود، نسخه‌ای از روایتِ شهید را در قالبی دینی پدید آوردد که چنان‌که اشاره شد، کهن‌ترین نسخه از آن داستان دوموزی یا تموز است.

تردیدی در این نکته وجود ندارد که تمدن‌های دیگرِ همسایه با سومر نیز اساطیر ویژه‌ی خود را در مورد خدای شهید داشته‌اند، چراکه ساخت زندگی کشاورزانه در همه جا مشترک است و عناصر معنایی محوری‌ای مانند رستاخیز گیاهان در بهار و کشته‌شدن شخصیتی محبوب در جوانی نیز مضمون‌هایی هستند که در تمام جوامع به تکرار، رخ می‌نماید. در مورد اساطیری مانند اوزیریسِ مصری و آدونیس فنیقی، می‌توان ردپای نسخه‌هایی دیگر از داستان پهلوان شهید را بازیافت.

اما در ایران زمین، اسطوره‌ی خدای شهید به تدریج با رسوخ عناصر آیینی زرتشتی و باورهای ایرانیِ متکی بر اراده-ی فردی به تعبیری اراده‌گرایانه و اخلاقی منتهی شد و با عمل قربانی، پیوند خورد؛ یعنی، کم‌کم ایزد کشاورزی به صورت موجودی نیکوکار و ایثارگر فهم شد که خود را برای خیری برتر به کشتن می‌داد و از خون یا جسد وی، عنصری گیاهی زاده می‌شد و بار دیگر پس از دورانی از مرارت و سختی، نعمت و خوشی را برای مردمان به ارمغان می‌آورد.

این پیوند شهادت پهلوانان و نیکبختیِ فرجامین را شاهرخ مسکوب در کتاب زیبایش در مورد سیاوش به دیالکتیکی منسوب می‌کند که انهدام وجود مادی فرد در گیتی را در کنارِ زایش مجدد و نیرومندانه‌ی وی در جهان مینویی ممکن می‌سازد؛ یعنی، از دید مسکوب، تمایز میان جهان مادی و معنوی و جمِ گیتی/مینو است که شهادت پهلوانان را معنادار

می‌سازد. پهلوان با رخت‌بربستنِ نابهنگام و مظلومانه از گیتی در قلمروی مینویی، برکتی نو و معنایی تازه را خلق می‌کند که در نهایت، بازتابش به گیتی هم خواهد رسید[270].

احتمالا چنین تعبیری از انعکاس مینویی و لاهوتیِ مرگ قهرمان است که پیوند اسطوره‌ی خدای شهید را با اخلاق سامی/عبری ممکن ساخته است. خدای شهید در ترکیب با نسخه‌ی یهودی گناه نخستین، داستان مسیح را پدید آورد؛ یعنی، ایزدِ شهیدی که کنشِ مهمش قربانی‌کردن خود بود و هدفش به جای بازسازی زندگی گیاهی، بخشوده‌شدنِ گناه نخستینِ آدم بود، چنان‌که مسیحیان باور دارند پیامبر–خدایشان را بر فراز تپه‌ی جلجتا مصلوب کرده‌اند. نام این تپه به معنای جمجمه است و باور عمومی بر این بوده که این تپه، گور حضرت آدم بوده و به روایتی، کل تپه جمجمه‌ی وی بوده که گویا بدنی غول‌آسا داشته است. بر اساس این روایت، خونِ عیسای شهید بر جمجمه‌ی گناه‌آلودِ آدم ریخت که از میوه‌ی درخت خرد خورده بود و در نتیجه گناه او را شست.

نسخه‌های دیگری از اسطوره‌ی خدای شهید نیز وجود داشته و دارد که پرداختن به آن‌ها مجالی دیگر را می‌طلبد، اما آنچه که در اینجا شایان اهمیت است، آن است که الگوی عمومی اسطوره‌ی پهلوان شهید با آنچه که در ایزدان شهید می‌بینیم هم‌خوان است و اصولا نسخه‌ای زمینی‌شده و حماسی از آن را تشکیل می‌دهد. شخصیت پهلوان شهید در نتیجه، منشی دورگه است که عنصر رستاخیز را از اساطیر کشاورزانه‌ی تمدن‌هایی بسیار کهن مانند سومریان وامگیری کرده است و عنصر پهلوانی را از اساطیر کهن آریایی برگرفته است.

زمان تکامل اسطوره‌ی سیاوش، قاعدتا باید عصر هخامنشی باشد که روایتِ ساده و سرراستِ پهلوانیِ اوستا در طی تبادل فرهنگی گسترده‌ی این دوران به نسخه‌ی ایزدگونه و کشاورزانه‌ی ثبت‌شده در شاهنامه تبدیل شد. داستان سهراب و فرود و سرخه را نیز می‌توان به عصر اشکانی و به ویژه دوران ساسانی مربوط دانست، چراکه اسطوره‌ی رستم در این زمان پدید آمد و همه‌ی این شخصیت‌ها گرداگردِ این ابرپهلوان ایرانی چیده شده‌اند.

در این مجموعه‌ی همگن از اساطیر ایرانی که از جوش‌خوردنِ معانی میانرودانی و اوستایی برساخته شده‌اند، تنها یک استثنا وجود دارد و آن هم اسطوره‌ی آرش است. آرش، برخلاف آنچه که در مورد سیاوش، سهراب و سایر شهیدان می‌بینیم، داستان پرتفصیل و روشنی ندارد. تمام روایت او به یک کنش منفرد؛ یعنی، پرتاب تیری مربوط می‌شود که مرز ایران و توران را از نو برقرار می‌کند. او از این نظر حتی به گاوِ مرزبان که در دوران کیکاووس، مرز میان ایران و توران را تعیین می‌کرد و به همین دلیل کشته شد نیز شباهتی دارد؛ از این رو به گمان من پیش از رسیدن اساطیر قبایل ایرانی به میانرودان و قبل از آنکه ترکیبی از جنس اسطوره‌ی سیاوش پدید آید، شکلی کهن‌تر و ساده‌تر از این داستان در میان اقوام ایرانی وجود

---

[270] مسکوب، 1370: 71-73.

داشته که آرش، بازمانده‌ی آن است. این اسطوره، احتمالا به کنش برجسته و مهمِ پهلوانی اشاره می‌کرده که به خاطر همان کنش، جان خود را از دست داده است؛ یعنی، در برابرِ الگوی میانرودانیِ کشاورزانه‌ای که به قربانی‌شدنِ دوره‌ای ایزدی شهید اشاره می‌کرد و رابطه‌ی بارور سازنده‌ی او را با خاک، مورد تاکید قرار می‌داد، نسخه‌ای کوچ‌گردانه از همین ماجرا در میان قبایل ایران شرقی رواج داشته است که به کنش نمایان پهلوانی مربوط می‌شده که کاری بزرگ و درخشان را انجام داده و جان خود را بر سر این کار نهاده است. این داستان پس از ظهور دولت متمرکز و نیرومند هخامنشیان در ایران به جغرافیای ایرانی و مرزبندی این سرزمین، گره خورد و دلالت میهن‌پرستانه‌ی امروزینش را به دست آورد.

3. با مرور زندگینامه‌ی سه تن از مشهورترین پهلوانانِ شهید اساطیر ایران، به سادگی می‌توان به شباهت‌ها و ساختار مشترک میان ایشان پی‌برد. این ساختار در مورد بسیاری از پهلوانان شهید دیگر نیز قابل تشخیص است.

جنبه‌های مشترکی که در میان پهلوانان شهید می‌توان یافت عبارتند از:

الف) همه‌ی پهلوانان شهید، دورگه هستند. در مورد تبار آرش خبر چندانی نداریم، جز آنکه اوستا او را ایرانی می‌داند و گویا استثنایی در ادعای این بند باشد، اما سیاوش و پسرش فرود، زاده‌ی دختری تورانی بودند و پشت پدری خویش را به کیکاووس می‌رساندند. سهراب نیز به همین ترتیب از آمیزش شاهدخت سمنگان و رستم زاده می‌شود و با توجه به آنکه بعدها سهراب را تورانی می‌دانسته‌اند و افراسیاب برایش سپاه می‌فرستد، معلوم می‌شود که در آن مقطع، سمنگان در قلمرو توران قرار داشته است. در این بین، تنها اغریرث و زریر هستند که تباری خالص دارند و به ترتیب تورانی و ایرانی هستند.

ب) همه‌ی آن‌ها از نوعی معصومیت و بی‌گناهی برخوردارند. سیاوش در کل داستانِ پیچیده‌اش مدام در موقعیت‌هایی قرار می‌گیرد که می‌تواند به گناهانی مانند خیانت به پدر، شهوترانی، کینه‌جویی و انتقامگیری (عقوبتِ سودابه)، خیانت به هم‌پیمان (گروگان‌های تورانی) و بدعهدی نسبت به حامی خود (افراسیاب) آلوده شود، اما همواره از گناه می‌پرهیزد. در مورد آرش با توجه به داده‌های اندکی که در موردش وجود دارد، فقط این را می‌توان گفت که اشاره‌ای به گناهکاربودنش در دست نیست. سهراب نیز با وجود جوش‌وخروش جوانانه‌اش به گناهی آلوده نمی‌شود. او هجیر و سایر پهلوانان شکست خورده‌ی ایرانی را نمی‌کشد، هنگام فتح ایران‌زمین، مردم را کشتار نمی‌کند و حتی حریف نیرومندی مانند پدرش را هم در شرایطی که توانایی‌اش را دارد به قتل نمی‌رساند. آخرین خواسته‌ی او نیز پایان‌یافتن جنگ ایرانیان و تورانیان و ریخته‌نشدن خونِ بیشتر است.

اغریرث نیز از کشتن اسیران ایرانی خودداری می‌کند و زریر هم که در دین زرتشتی شخصیتی مقدس و عاری از گناه دانسته می‌شود. در این میان، فرود به خاطر کشتن پسر توس، تنها نمونه‌ی خطاکار است که این خطا را نیز به اندرز مشاور بی‌تدبیرش مرتکب می‌شود. در کل، ویژگی پهلوانان شهید، قرارگرفتن در موقعیت گناه و بی‌گناه‌ماندن است.

پ) همه‌ی پهلوانان شهید به نوعی با خیانت ارتباط دارند و در اثر خیانت یکی از نزدیکانشان کشته می‌شوند. باز در این مورد، به ظاهر آرش استثناست یا دست کم ما داده‌ای در موردش نداریم. سیاوش با خیانت نامادری‌اش (سودابه)، بی‌مهری و تندی پدرش، خیانت جدِ مادرش (گرسیوز) و خشونت پدرخوانده و پدرزنش (افراسیاب) گام‌به‌گام به سوی مرگ رانده می‌شود. سهراب به خاطر حیله‌ی افراسیاب به ایران لشکر می‌کشد، با دروغگویی هجیر پدرش را بازنمی‌شناسد، به خاطر مکر پدرش زخم می‌خورد و به خاطر تدبیرِ بی‌رحمانه‌ی کیکاووس و فرستاده‌نشدنِ نوشدارو جان می‌بازد. فرود در این میان از همه جوانمردانه‌تر کشته می‌شود، اما مرگ او نیز به خاطر کینه‌جویی توس است و بر خلاف دستور صریح برادرش کیخسرو.

ت) همه‌ی پهلوانان شهید، ارتباطی نزدیک با کشنده‌ی خویش دارند. سیاوش به دست پدرخوانده و پدرزنش کشته می‌شود و سهراب به دست پدرش به قتل می‌رسد. اغریرث را برادرش می‌کشد و فرود نیز توسط سپاه برادرش کشته می‌شود. ماجرا در مورد آرش پیچیده‌تر است، چون خود را با کنش خویشتن به کشتن می‌دهد.

ث) همه‌ی پهلوانان شهید در جوانی کشته می‌شوند. سیاوش که سالمندترینِ ایشان است، در زمانی کشته می‌شود که هنوز فرزندش به دنیا نیامده است. سهراب در دوازده‌سالگی کشته می‌شود. در مورد آرش اشاره‌ای به سن‌وسالش وجود ندارد، اما می‌دانیم که پهلوانی جوان بوده است. اغریرث و زریر، سالمندترینِ پهلوانان شهید هستند که آنان نیز با این وجود نباید از مرز میانسالی فراتر رفته باشند.

ج) در نهایت، قتل همه‌ی پهلوانان شهید دستاوردی نیکو به همراه دارد. آرش با فداکردن جان خویش، مرز ایران و توران را بازسازی می‌کند و مرگ سیاوش و فرود، مقدمه‌ایست بر زایش شاه–پهلوانی آرمانی مانند کیخسرو و پیروزی همیشگی ایرانیان بر افراسیاب. مرگ زریر به شکست نهایی تورانیان و مرگ اغریرث به رهاندن منوچهر کیانی از مرگ منجر می‌شود. در این میان، ماجرای سهراب تا حدودی متفاوت است، چراکه مرگ او به ظاهر، هیچ پیامد نیکویی در بر ندارد و از این روست که دریغِ مرگ وی از همه بیشتر است. فردوسی گویی می‌خواسته است با پرداختن تصویر سهراب، به بدفرجام‌بودنِ شهادت نهایی پهلوانان تاکید کند.

در میان برخی از پهلوانان شهید، الگوهای پراکنده‌ی دیگری هم به چشم می‌خورد. یکی از آن‌ها، پیوند ایشان با رنگ سرخ و سیاه است که ارتباط ایشان با مرگ و خون را نشان می‌دهد. سیاوش، نامی بر خود دارد که سوارکار سیاه یا جنگاور سیاه معنا می‌دهد. همچنین روایت شده که سیاه‌پوشیدن رسمی است که از عزای وی آغاز شده است. از سوی دیگر، سهراب به معنای سرخ‌تن است و این تقریبا همان نامی است که سرخه، پسر افراسیاب، هم دارد؛ بنابراین چنین می‌نماید که پیوندی از جنس رنگ در میان این شخصیت و مرگ وجود داشته باشد. ناگفته نماند که حاجی فیروز که شکلِ عامیانه‌شده‌ی سیاوش است و شاید به همین دلیل هم چهره‌ای سیاه دارد و لباسی سرخ بر تن می‌کند.

4. الگوی رایج دیگر، ارتباط ایشان با زنان است. معمولا پهلوانان شهید، ارتباطی خاص با مادر خود دارند و در کامجویی از زنان خویش چندان بهره‌مند نمی‌شوند. سهراب و فرود نزد مادر خود پرورده می‌شوند و دور از پدر، بزرگ می‌شوند و مادر سیاوش وقتی درمی‌گذرد، جای خود را به استادی نامدار مانند رستم می‌دهد. سیاوش همچنین به دلیل ارتباط ویژه‌اش با نامادری‌اش هم شایان توجه است، چراکه اگر کمی فرویدی به قضیه نگاه کنیم، ارتباط نزدیک با مادر را با تابوی ارتباط و ناکامی ناشی از پرهیز ترکیب می‌کند. ارتباط این شخصیت‌ها با زنانشان نیز چندان کامل نیست و در کل، ساختاری رسمی و "خانوادگی" ندارد.

سیاوش که برجسته‌ترین و پرداخته‌ترین پهلوان شهید است، از معدود پهلوانان شاهنامه است که دو زن دارد. او از هر دو زنِ خود فرزندانی دارد، اما هیچ‌یک را نمی‌بیند و خیلی زود پس از ازدواج با ایشان و پیش از زاده‌شدن پسرانش کشته می‌شود. سهراب نیز با ترفندی از کامجویی از گردآفرید بازمی‌ماند. در مورد آرش و اغریرث، داده‌ای وجود ندارد و تنها استثنا در این بین، فرود است که در دژ خویش، هشتاد کنیزِ زیبارو داشته است و همان‌ها وقتی با تیر، اسبِ سپهدار توس را از پای می‌اندازد، پهلوان سالخورده را که پیاده از میدان نبرد بازمی‌گشت تمسخر می‌کنند و بعد از اندک زمانی که ایرانیان، دژ را تسخیر کردند در تصویری تکان‌دهنده به همراه مادر فرود، دسته‌جمعی خودکشی کردند و خویش را از بالای دژ به دره‌ی مشرف بدان پرتاب نمودند.

الگوی دیگر، ارتباط ایشان با عنصرِ پدر است. سیاوش با پدرش و سه پدرخوانده‌اش – رستم و پیران و افراسیاب– رابطه‌ای پیچیده دارد. با پدرش دوره‌هایی متوالی از مهر و قهر را تجربه می‌کند و الگویی مشابه را در مورد افراسیاب نیز دارد. پیران و رستم که حامیان و استادان و پدرخواندگان خیرخواه او هستند، همواره در فاصله‌ای دورتر از کیکاووس و افراسیاب قرار دارند و ارتباطشان با وی، کمتر رسمی و کمتر فرادستانه است.

سهراب، نه تنها به تصویر خیالی پدرش مهر می‌ورزد که ندانسته به خودِ رستم هم در میدان نبرد، محبتی حس می‌کند، اما در نهایت به دست همو کشته می‌شود. در مورد آرش و پدرش، طبق معمول چیزی نمی‌دانیم، اما در مورد سرخه و فرود می‌توان همین ادعا را تکرار کرد، چراکه یکی به اشتباه به دست خونخواهانِ پدرش کشته می‌شود و دیگری به اشتباه به خاطر گناهِ پدرش به قتل می‌رسد. اغریرث هم هر چند به دست برادر کشته می‌شود، اما گویی پشنگ نیز با این کیفر موافق است، چراکه اثری از کشمکش میان او و افراسیاب بر سر مرگ پسرش به چشم نمی‌خورد، هر چند در شاهنامه درگیری لفظی کوتاهی بر سر این قضیه درمی‌گیرد.

دست کم در مورد سیاوش و سهراب و فرود، این نکته را می‌توان افزود که این پهلوانان شهید در غیاب پدر و در سرزمینی دور از وطن پدری‌شان می‌بالند و بزرگ می‌شوند. در ضمن، پیوند پدر و مادر ابرپهلوانان نیز امری نامنتظره و تا

حدودی تصادفی است. مادر سیاوش، زنی اشرافی از تورانیان است که به خاطر راندەشدن از خانه و اسیرِ پهلوانان ایرانی شدن، به شبستان شاه ایران راه می‌یابد. مادرِ سهراب، شاهدختی است که در پیشنهاد مهرورزی به رستمی که بنا به تصادف، گذارش به آنجا افتاده است، پیشدستی می‌کند؛ به همین ترتیب، فرود نیز نتیجه‌ی ازدواج پهلوانی ایرانی و دختر وزیری تورانی است که در شرایطی بحرانی و غیر عادی با هم برخورد می‌کنند. دست کم در مورد سیاوش و سهراب می‌توان فرض کرد که مادرشان در نسخه‌های کهن‌تر، پریزاده‌ای بوده‌اند که بعدها در زمینه‌ی دربارهای تورانی جای گرفته‌اند.

بر این مبنا، اگر بخواهیم الگوی خانوادگی پهلوانان شهید را خلاصه کنیم، به چنین تصویری دست می‌یابیم: پهلوان شهید، موجودی دورگه است که از پیوند یک پدر ایرانی و یک مادر انیرانی زاده می‌شود. او شاید به همین دلیل، با عنصر پدر درگیر مسئله است و ارتباطی ویژه و نزدیک با عنصر مادر دارد. کشمکش با پدر و رابطه‌ی ویژه با مادر در نهایت به کنده‌شدنِ پهلوان شهید از سرزمین پدری و درگیری وی با هویتِ پدری منتهی می‌شود. آنگاه نیروهایی که با پدر پیوند دارند، در جریان کشمکشی آغشته به خیانت، بر پهلوان شهید چیره می‌شوند و او را از پا در می‌آورند. با این وجود، کشته‌شدنِ پهلوان شهید، امری بابرکت است و به چیرگی نیروهای خوب بر بدی‌ها منتهی می‌شود.

این رابطه‌ی مسئله‌برانگیز میان پهلوان شهید و نظامِ هنجارسازِ خانواده، شالوده‌ای است که حضورِ شکننده و دغدغه‌برانگیزِ وی را در جهان تعیین می‌کند. ابرپهلوانی که از پیوند تصادفی و زودگذرِ پدر و مادری ناهمخوان زاده شده است، در میانه‌ی مرز کشمکشی پرتاب می‌شود که در نهایت او را از میان خواهد برد. پهلوان شهید همواره موجودی بیگناه، جوان و محبوب است. همواره نرینه است، شور و شر جوانی و خودنمایی و سرمستی جوانی را با دلاوری و زور بازوی فراوان گرد آورده است و معمولا به خاطر هنرنمایی در نزد رقیبان و دشمنان و لاف و گزاف‌زدن در مورد خود، مورد حسد واقع می‌شود. کمانِ افراسیاب را کشیدنِ سیاوش و چوگان و نیزه‌بازی‌اش با تورانیان، در همان رده‌ای از کنش‌ها قرار می‌گیرد که آماج‌شدنِ اسبِ توس توسط فرود و اسیرشدن هجیر و رهاشدن رستم به دست سهراب. حتی کردار کهن‌تر و متین‌ترِ آرش نیز عنصری از نمایش توانمندی‌های خویش را در خود نهفته است.

پهلوان شهید، همچون ستاره‌ی دنباله‌داری درخشان و زیباست که در میانه‌ی مرزِ دو نیروی مخالف برای زمانی کوتاه پرتوافشانی می‌کند و همگان را شیفته‌ی خود می‌سازد، اما در نهایت در سیلاب نبرد این دو حریف فرومی‌میرد و دریغی را باقی می‌گذارد و شرایطی را که معمولا به نفع نیروهای نیک است.

5. اگر بخواهیم شخصیت شاه–پهلوان را با پهلوان شهید مقایسه کنیم، به گزاره‌هایی روشن و صریح می‌رسیم. مهم‌ترین جنبه-های شباهت این دو شخصیت عبارتند از:

الف) شاه–پهلوان، مانند پهلوان شهید، موجودی نیکوکار و خوب است.

ب) هر دوی این شخصیت‌ها به خاطر زورمندی و قدرتشان و کارهای نمایانشان شهرت می‌یابند.

پ) مضمونِ خیانت نزدیکان در میان شاه–پهلوانان هم وجود دارد، اما به ندرت به آسیب‌دیدن خودشان ختم می‌شود. خیانت پسران فریدون برای قتل ایرج، یا خیانت شاه هاماوران و اسیرشدن کیکاووس، نمونه‌هایی از این رده هستند.

با این وجود، در میان این دو نظام شخصیتی، تفاوت‌هایی جدی نیز وجود دارد. برخی از این تفاوت‌ها به دو سویه‌ی جم‌هایی منظم مربوط می‌شود؛ یعنی، گویی این دو، قطب‌هایی متضاد در یک نظام معنایی باشند. شاه–پهلوان بر خلاف شهید، مردی معمولا سالمند است که تا دوران پیری زنده و برقرار می‌ماند و برای زمانی بسیار طولانی زندگی می‌کند. درست برعکسِ پهلوان شهید، کامجویی موفقیت‌آمیز و پیروزی‌های نمایانی در زندگی شاه–پهلوان دیده می‌شود و از دربه‌دری و دشواری‌های زندگی پهلوان شهید اثر چندانی در زندگی‌شان دیده نمی‌شود. شاه–پهلوانان بر خلاف پهلوانان شهید در مرز دو نیروی متعارض زاده نمی‌شوند و آشکارا به یکی از دو طرف –یعنی طرفِ ایرانی و خوبِ ماجرا– تعلق دارند. ارتباطشان با عنصر پدر، نیرومند است و عنصر مادر در موردشان، یا مورد اشاره واقع نمی‌شود و یا حالتی رنگ‌باخته دارد. به همین دلیل، شاه–پهلوان با دشمنش ارتباطی ویژه و نزدیک برقرار نمی‌کند. مرز میان دوست و دشمن برایش صریح و قاطع است و بر خطوطِ ناشی از این مرزبندی پیش می‌رود و ماجراهای خود را از سر می‌گذراند.

شاه–پهلوان بر خلاف شهید، گناهکار نیز هست و معمولا به گناهی مهم و بزرگ دست می‌یازد که منجر به دورشدن فره از وی می‌شود. گذشته از این، شاه–پهلوان تا حدودی ایزدگونه نیز هست و کنشِ سازنده و آفریننده‌اش با خصلت‌های انسانی موجوداتی مانند سهراب و فرود قابل مقایسه نیست. هر چند سیاوش، بخشی از این صفت را در مورد نقشش هنگام ساختن سیاوشگرد، وامگیری کرده است که شاید یادگار دورانی اوستایی باشد که پادشاهی کیانی دانسته می‌شده است. در کل، سیاوش را می‌توان شاه–پهلوانی دانست که به تدریج به پهلوان شهید تبدیل شده است و پیچیدگی و باروربودن داستانش هم از این روست.

با مرور آنچه که در مورد ساختار پهلوانان شهید گفته شد، به روشنی می‌توان دید که کیخسرو، شخصیتی بینابینی است؛ چنان‌که دیدیم، کیخسرو بر خلاف سایر شاه–پهلوانان، موجودی گناهکار نیست. عمر به نسبت کوتاه او، پرهیزگاری و بیگناه‌بودنش و تقدسی که دارد، نشانگر آن است که نوعی وامگیری در جهت عکس هم در کار بوده است؛ یعنی، همانطور که سیاوشِ شهید از برخی از خصلت‌های شاه–پهلوانان برخوردار است، پسرش کیخسرو هم برخی از ویژگی‌های پهلوانان شهید را به دست آورده است. به عنوان مثال، ناپدیدشدنش در کوهستان به شکلی از شهادت می‌ماند و عمر کوتاهش و جوانی‌اش و معصومیتش همه یادآور شخصیت سهراب و سیاوش است.

6. در اسطوره‌ی پهلوان شهید، برای نخستین‌بار با جمِ کوچگرد/شهرنشین به شکلی نمادین روبه‌رو می‌شویم. می‌دانیم که داستان‌های حماسی شاهنامه که بر محور نبرد ایرانیان و تورانیان استوار شده‌اند، در اصل، درگیری میان دو سبک زندگی را بازگو می‌کنند که هر دویشان برای دیرزمانی در میان اقوام ایرانی هوادارانی داشته است. از حدود قرن هفدهم پ.م به بعد که قبایل ایرانی، اسبِ بزرگِ امروزین را اهلی کردند، این امکان فراهم آمد که مردی جنگاور بر اسب بنشیند و به این ترتیب، فن سوارکاری ابداع شد. فنی که پیش از آن تنها به شکلی ناقص و بیشتر در شکل گردونه‌رانی با اسب شناخته شده بود. این فنِ اولیه در دست نخستین موج از قبایل آریاییِ مهاجر، قدرت نظامی هراسناکی پدید آورد و به ظهور دولت‌های هیتی و میتانی‌ای در ایران‌زمین و آناتولی منتهی شد.

پیدایش فن سوارکاری، ظهور سبک جدیدی از زندگی را ممکن ساخت که کوچگردی نامیده می‌شود. زندگی کوچگردانه، بر رمه‌داری بزرگ مقیاس استوار بود. اعضای سوارکار قبیله امکان حرکت در ابعادی بسیار وسیع‌تر و در نتیجه محافظت از چراگاه‌هایی بسیار بزرگ‌تر و پرورش رمه‌هایی پرشمارتر را داشتند؛ از این رو امکان کوچ مداوم قبیله به همراه رمه‌هایش از مرتعی به مرتعی فراهم آمد و این سرآغاز زندگی کوچگردانه بود.

قبایل کوچگرد به دلیل جمعیت متحرک بزرگشان، وابستگی‌شان به رمه و در نتیجه مرتع و حساسیت‌شان به متغیرهای بوم‌شناختی، همواره در وضعیتی شکننده به سر می‌بردند. خشکسالی و تخریب مراتع به همراه واگیردارشدنِ بیماری‌های دامی، به سادگی می‌توانست بحرانی برای یک قبیله‌ی بزرگ ایجاد کند. در این شرایط، یکی از راه‌هایی که در برابر قبایل کوچگرد وجود داشت، حمله به مراکز شهریِ ثروتمند و غارت منابع آن‌ها بود. این را باید در نظر داشت که قبایل کوچگرد با جمعیت سوارکار بزرگ خود، اصولا نیروی نظامی مهمی محسوب می‌شدند و بخش عمده‌ی تاریخ ایران، همین قبایل بوده‌اند که همچون نیرویی سیاسی بر ایران‌زمین حکم رانده‌اند.

قبایل ایرانی‌ای که در ابتدای قرن دوازدهم پ.م به ایران‌زمین کوچیدند، همگی کوچگرد بودند. رواج فراوان نام‌هایی که به اسب، شتر و دام‌های دیگر مربوط می‌شود، نشانگر بافت کوچگردانه‌ی زندگی در ایرانیان نخستین است. با این وجود، قبایل سوارکار ایرانی در این سرزمین از دو راهِ استخدام‌شدن در شهرهای کهنسال‌تر و تبدیل‌شدن به یک طبقه‌ی نخبه‌ی نظامی یا یکجانشین‌شدنِ تدریجی در حاشیه‌ی جوامع مستقر در این منطقه، بدون تاخت‌وتازِ خاصی، به تدریج سبک زندگی کشاورزانه را پذیرفتند. آیین زرتشتی، در تنشِ اجتماعیِ ناشی از پذیرفتن این سبک زندگی جدید یا پایبندماندن به سنن کوچگردی بود که شکل گرفت و به شکلی قاطع، اخلاق و جهان‌بینی نوینِ مربوط به زندگی کشاورزانه را تبلیغ کرد و بی‌تردید در یکجانشین‌شدنِ قبایل ایرانی و ساماندهی معنایی زیست‌جهانِ ایشان در شرایط نو، تاثیری به‌سزا را ایفا کرد.

اما قبایل ایرانیِ ساکن در اطراف ایران‌زمین به این سادگی به سبک زندگی کشاورزانه دسترسی نداشتند. جوامع کشاورز در این قلمرو پراکنده‌تر و ناتوان‌تر از آن بودند که بتوان از آن‌ها چیزی یاد گرفت یا در وضعیتی برابر با ایشان وارد مذاکره شد و به استخدامشان درآمد. در قلمروهای پیرامونی ایران‌زمین، شهرها مراکز انباشت ثروتی بودند که در میان قبایل کوچگردِ قدرتمندتر دست‌به‌دست می‌شدند و از این رو درگیری میان ایرانیان و تورانیان به کشمکش دو سبک زندگی متفاوت بازمی‌گشت.

پهلوانان ایرانی در شکل سنتی خود، شخصیت‌هایی زرتشتی و بنابراین شهرنشین و وابسته به زندگی کشاورزانه هستند. با این وجود، تاریخ ایران با هجوم دایمی اقوام کوچگرد و تسلط ایشان بر سپهر سیاسی کشور همراه بوده است. نخستین هجومِ اقوام ایرانی از این دست به ورود قبایل سکا و پارت به ایران شمالی و شرقی مربوط می‌شود که بر خلاف تاخت‌وتازهای گذشته، خصلتی نجات‌بخش و ملی داشت و برای راندن سلوکیان و مقدونیان از کشور با نیروهای بومی و ایرانیان یکجانشین متحد شده بود. از این رو در اساطیر پهلوانی ما نیز که به ویژه در دوران اشکانی، شکوفایی فراوانی داشتند، عنصری کوچگردانه در هسته‌ی مرکزی روایت‌ها به چشم می‌خورد.

در مورد پهلوانان شهید، نوسان در میان دو قطب کشاورز و کوچگرد به شکلی پیچیده دیده می‌شود. در کل، به ویژه در بافت شاهنامه‌ای، ایرانیان کشاورز و شهرنشین و تورانیان کوچگرد و متحرک دانسته می‌شوند. همچنین به شکلی که به زودی شرح خواهم داد، می‌توان نتیجه گرفت که رستم و اساطیر سیستانی، عنصری کوچگردانه و شاه–پهلوانان و دودمان کیانی عنصری کشاورزانه را در خود حمل می‌کنند. بر این مبنا، وضعیت سهراب، سیاوش، فرود و اغریرث نیاز به بحثی عمیق‌تر دارد.

داستان سیاوش از این نظر در بحث ما اهمیت دارد که سیاوش، گذشته از نوسانی که در دو قطب ایرانی و تورانی دارد، در دوقطبیِ کوچگرد و شهرنشین نیز جابه‌جا می‌شود. مادرش، زنی تورانی است که با شاه ایران ازدواج می‌کند و بنابراین از همین ابتدای کار با ترکیب کوچگردی تورانی و شهرنشینی ایرانی روبه‌رو هستیم. بعد از مرگ مادرش، عنصر کوچگرد دیگری جای او را می‌گیرد که رستم است و اصولا پروردن او را به عهده می‌گیرد. پس از جداشدن سیاوش از این زمینه‌ی کوچگرد سیستانی و بازگشتنش به ایرانشهر، درباری آلوده به فتنه و دسیسه انتظارش را می‌کشد که در نهایت به طردشدن و گریختن، وادارش می‌کند. جالب آنکه در توران هم دربار دیگری به همین ترتیب آغشته با بدخواهی و توطئه چشم به راهش است. در اینجا دربار افراسیاب و دربار کیکاووس به دو قطبِ شهریِ دولتی می‌مانند که هر دو فاسد و منحط هستند.

سیاوش در حرکت خود از ایرانشهر به توران و از آنجا به خوارزم وازدواجش با چند زن از سنتی کوچگردانه پیروی می‌کند. او پهلوانی شهری است که از شهر رانده می‌شود و در قلمروی کوچگردانه‌ی خویش –نزد رستم و در سیاوشگرد– شادمان است، اما نزدیکی به دربارها در نهایت به آزردگی و مرگش منجر می‌شود.

در مقابل، سهراب وضعیتی واژگونه دارد. او از پیوند رستمِ کوچگرد با زنی شهری زاده شده است. او نزد مادرش و در شهر سمنگان پرورش می‌یابد و برای تاسیس دولتی نو به ایران‌زمین می‌تازد. او رهبر سپاهی است که از مردمان سمنگان و توران تشکیل یافته است و به قبیله‌ای کوچگرد شباهت دارد. در نهایت هم، رستمی که ذاتِ کوچگردانه و قدرت ایشان را دارد، اما به رسم شهرنشینان به مکر و فریب روی می‌آورد، او را از پا در می‌آورد.

اگر جم‌های مربوط به کوچگردی و شهرنشینی را برای تحلیل داستان پهلوان شهید به کار بگیریم، می‌بینیم که سهراب و سیاوش از بسیاری از جنبه‌های دیگر نیز واژگونه‌ی هم هستند. چنان‌که گفتیم، نخستین تقابل در اینجا نهفته است که سیاوش، فرزند شاه–پهلوانی شهرنشین، به دور از مادر و نزد پدرخوانده‌اش که پهلوانی کوچگرد است (رستم) پرورده می‌شود و وقتی از پدر می‌برد به زندگی کوچگردانه روی می‌آورد (سفر به توران و تلاش برای ادامه‌ی حرکت تا چین) و در این جریان با عنصر زنانه (فرنگیس و جریره) پیوند می‌خورد. سیاوش در این میان از خواستِ شهرنشینانه –یعنی تاج‌وتخت– چشم می‌پوشد.

سهراب در مقابل، فرزند پهلوانی کوچگرد است که دور از پدر، نزد مادرش که زنی شهرنشین –اما شهرنشینی تورانی؛ یعنی، نزدیک به کوچگردان– است می‌بالد. او شهر را به سودای جهانگیری ترک می‌کند و در این جریان در دستیابی به زنی شهرنشین (گردآفرید) ناکام می‌ماند. خواست او، برعکسِ سیاوش، دستیابی به تاج‌وتخت است که هدفی شهرنشینانه است.

سیاوش، به عنوان شاهزاده‌ای ایرانی و شهرنشین، درگیرِ تعارض با شبستان و حرمسرای شاه است که کانون دسیسه و فساد به شمار می‌رود. در مقابل، سهراب که زاده‌ی پهلوانی مانند رستم و زنی نیمه‌تورانی مانند تهمینه است، از ابتدا موجودی کوچگرد است که از چم‌وخم فریبکاری‌های درباری آگاه نیست و بیشتر با اردوگاه و جنگاوران سر و کار دارد. سیاوش در مورد هویت مادرش دچار اشکال است و سهراب در مورد پدرش چنین وضعیتی دارد و هر دو در نهایت از همان سویی که در کودکی از آن دور بوده‌اند، مورد حمله قرار می‌گیرند و کشته می‌شوند. چنان‌که سیاوش را گرسیوز –نیای مادرش– می‌کشد و سهراب را پدرش.

حتی در ارتباط ایشان با زنان نیز جمِ کوچگرد/شهرنشین را می‌توان بازیافت. در کل داستان‌هایی که مرور کردیم، تهمینه و گردآفرید بهترین نمونه‌ها برای نمایش نمایندگانی از این دو نوعِ زن هستند.

تهمینه، دختر شاه سمنگان است؛ یعنی، قلمرویی که در مرز ایران قرار دارد و گویا در مقاطعی بخشی از توران محسوب می-شود. از این رو به لحاظ جغرافیایی با کوچگردان در ارتباط است. کردار او نیز ماهیتی کوچگردانه دارد. او شبانگاه به سرای رستم رفت، (با قبول افزوده‌بودنِ بیت‌هایی که گفتیم،) پوشیده از پدرش و بدون اجازه‌گرفتن از وی چنین کرد و هدفش به سادگی داشتن پسری از ابرپهلوان ایرانی بود.

گردآفرید نیز مانند تهمینه در منطقه‌ای مرزی زندگی می‌کرد، اما خانه‌اش دژی ایرانی بود و بنابراین با شهرنشینان پیوند داشت. برخلاف تهمینه، گردآفرید در روز بیشتر نقش ایفا کرد و هدفش پیوستن با پدر و رهاندن وی بود. او پیشنهاد دوستی سهراب را که در آن هنگام به پهلوانی تورانی می‌ماند، رد کرد و با فریب‌دادنش از چنگش گریخت.

این دو زن که در برابر پدر و پسری نامدار مانند رستم و سهراب قرار می‌گیرند، به خوبی نمایشگر شیوه‌ی مفصل‌بندی این دو با قلمروهای کوچگرد و شهرنشین هستند. رستم که در ذات خود کوچگرد است، به تهمینه‌ی کوچگرد درمی‌پیوندد. در مقابل او، سهراب با وجود خاستگاه کوچگردانه‌اش خواستی شهری دارد و خواستار زنی شهرنشین است و با فریب او ناکام می‌ماند. به این شکل، گردآفریدِ رزم‌آور، فریبکار، وابسته به پدر و فعال در روز، در برابر تهمینه‌ی عاشق‌پیشه، رک و راست و مستقل از پدر قرار می‌گیرد که حضوری شبانه دارد.

گذشته از این جهت‌گیری متمایز نسبت به زنان که رستم و سهراب را در قطب‌هایی مقابل هم قرار می‌دهد، تقابل-های بیشتری همچنان بین سیاوش و سهراب دیده می‌شود که مهم‌ترینِ آن به عنصر آگاهی بازمی‌گردد. در داستان سیاوش، تقریبا همه از آنچه که در حال رخ‌دادن است، آگاهی دارند. گرسیوز آگاهانه از او بدگویی می‌کند، افراسیاب هر چند زیر تاثیر سخنان وی به دامادش بدگمان می‌شود، اما از پیش، جاری‌شدن خون در میان او و خویش را دیده است و حتی به فرجام این جنایت؛ یعنی، بر باد رفتن دودمان خویش نیز آگاهی دارد. از آن‌سو، سیاوش نیز بر سرنوشت خویش آگاه است و حتی زایش کیخسرو را نیز پیشگویی می‌کند و زاده‌شدنش را در رویایی به پیران بشارت می‌دهد.

در داستان سهراب در مقابل، همه‌ی بازیگران اصلی در ناآگاهی ژرفی شناورند. سهراب، هویت پدر را نمی‌داند و رستم از اینکه سهراب، پسرش است آگاه نیست. هجیر گمان می‌کند سهراب برای شبیخون‌زدن به خیمه‌ی رستم است که او را می‌جوید و از این رو گمراهش می‌سازد و رستم نادانسته ژنده‌پیل را به قتل می‌رساند. در این داستان، تنها افراسیاب بر هویت پدر و پسر آگاه است و هومان که سردارِ اوست و نیروهای بدی را در داستان نمایندگی می‌کنند. ناآگاهی رستم و سهراب از سرنوشتشان و آگاهی دقیق افراسیاب و سیاوش از فرجام کار، گویی به خصلت اصلی جوامع کوچگرد و شهرنشین بازگردد که انباشت دانایی و نویسایی در یکی و محروم‌ماندن دیگری از آن باشد.

در این میان، هر یک از این پهلوانان شهید برادری هم دارند که شهید نمی‌شود. سیاوش، برادری به نام فریبرز دارد که پهلوانی نامدار است و در زمان بازگشت کیخسرو به ایران بر سر تاج‌وتخت با او وارد رقابت می‌شود. فرود نیز برادری دارد که همان کیخسروی نامدار است. به همین شکل، سهراب، برادری به نام فرامرز دارد که بعدها در سلسله‌ی پهلوانان سیستانی جانشین رستم خواهد شد. تمام این برادران در این نکته مشترک هستند که از تنشِ درون‌خانوادگی‌ای که شرحش گذشت، مصون هستند. فریبرز، فرامرز و کیخسرو از آغاز تا پایان، هوادار پدر و متصل به او هستند و تنها موردِ نقضی که در این مورد مشاهده می‌شود –یعنی کیخسرو– نیز از همان ابتدای کار پس از ماجراهایی به پدر بازمی‌پیوندد. به این ترتیب، آشکار است که در برابر پهلوانان شهید، شکلِ دیگری وجود داشته است که "پهلوان عادی" یا فرزندِ هنجارین یک پهلوان، نام تواند گرفت. این فرزندِ عادیِ پهلوان، در گسستِ میان پدر و مادر گرفتار نمی‌شود و از همان ابتدا جبهه‌ی خویش را با پیوستن به پدر مشخص می‌کند. از این رو نوسانی که در دو سوی مرز پدر/مادر در سهراب و سیاوش و فرود می‌بینیم، در ایشان دیده نمی‌شود.

پهلوانان ماجراجو آدمیانی هستند با خوی پهلوانی و توانمندی‌های معمولا فراطبیعی که ویژگی مهم‌شان سفرکردن از جایی به جایی است و رویاروشدن با خطرات و ماجراهایی که در مکان‌های ناشناخته نهفته است. به عبارت دیگر، پهلوانان ماجراجو پیوندی عمیق با مفهوم سفر برقرار می‌کنند و به دلیل جاری‌بودن در مکان است که سرنوشت‌شان شنیدنی است. در میان پهلوانان پیش از اسلام، گرشاسپ و گشتاسپ، مهم‌ترین پهلوانانی هستند که خصلتی از این دست دارند و این در حالی است که رستم را کنار بگذاریم و پرداختن به او را به فصلی مجزا موکول کنیم. از میان این دو، زندگینامه‌ی گشتاسپ را به دلیل شاه–پهلوان بودنش در بخشِ مربوط به این رده از پهلوانان مرور کردم و گرشاسپ را در همین بخش مورد وارسی قرار خواهم داد. عضوِ دیگر این رده، سندباد بحری است که داستانش در زمان ساسانی و شاید به دست برزویه‌ی پزشک پرداخته شده است و کهن‌ترین مرجع امروزین ما برای شناسایی آن، داستان‌های هزارویک شب است. از آنجا که ساختار داستان او بعدها به کارمان در تحلیل هفت‌خوان‌ها خواهد آمد، در اینجا روایت زندگی او و گرشاسپ را وارسی می‌کنیم.

سخن نخست: گرشاسپ

1. گرشاسپ از کهن‌ترین پهلوانان ایرانی است و از معدود شخصیت‌های محبوب در دوران پس از اسلام است که نامش در یسناها هم آمده است. از نظر خانوادگی، می‌دانیم که او فرزند تریتَه یا اتریت بود. پدرش، اتریت، سومین کسی بود که هوم را فشرد و برای این خدای کهن قربانی داد. به شکرانه‌ی همین خدمت نیز هوم، فرزندی دلاور مانند گرشاسپ و برادرش اوروَخشیَه را به او عطا کرد[۲۷۱]. بر مبنای نسب‌نامه‌ای که اسدی توسی برای او به دست داده است، گرشاسپ، پسر ثریت، پسر شم، پسر تورگ، پسر شیدسپ، پسر تور، پسر جمشید، پسر تهمورث بوده است[۲۷۲].

نام گرشاسپ که در شکل اوستایی‌اش کرَشاسپه بوده است، "دارنده‌ی اسب لاغر" معنا می‌دهد. در متون عصر اسلامی به دلیل همسان نوشته‌شدن گاف و کاف، این نام به تدریج به گرشاسپ تبدیل شد و امروز به این شکل رواج بیشتری دارد. صفت‌هایی که در اوستا برای او برشمرده‌اند عبارت است از: زورمندترین، بر پا ایستاده، بی‌خواب، بیدار در بستر، جوان،

[271] یسنا، هات 9، 10.
[272] اسدی طوسی، 1317.

گُرزوَر و گیسوبلند[۲۷۳]. همچنین صفت دیگر وی نَئیریمَه است که مردانه و جوانمرد معنا می‌دهد. این صفت بعدها به نامی مستقل تبدیل شده و در قالب نریمان به یکی از فرزندان وی دگردیسی یافته است. دگردیسی مشابهی در مورد نام خانوادگی وی رخ داده است. گرشاسپ و پدرش اتریت به خاندان سامَه تعلق داشته‌اند[۲۷۴] که در متون جدیدتر به اسمِ سام تبدیل شده و همچون پسر او دانسته شده است.

این تبدیل، کارِ فردوسی نبوده و در متون دیگری که در دوران او وجود داشته، چنین دگردیسی‌ای صورت گرفته بوده است، چنان‌که خواجوی کرمانی وقتی سام‌نامه‌ی خود را سرود و به ماجراهای این پهلوان شاخ‌وبرگ داد، بر این نکته تاکید کرد که داستان‌های خویش را از روایتی منثور و کهن برگرفته است[۲۷۵]. در میان مورخان دوران اسلامی، تنها بیرونی است که بر شکل اولیه‌ی اسطوره‌ی او آگاه بوده و سام را نامِ خانوادگی گرشاسپ دانسته است.

این تبدیل صفت‌های گرشاسپ به نام پسرانش، باعث شده است که برخی پژوهشگران قضیه را به پهلوانان دیگر نیز تعمیم بدهند. مشهورتر از همه در این میان، نظر مارکوارت است که معتقد است رستم نیز در ابتدای کار، همان گرشاسپ بوده است. از دید او، صورت اولیه‌ی اسم رستم، رَئوتَه ستَخمَه بوده و صفتی برای این پهلوان به شمار می‌رفته است. پژوهشگران دیگر –از جمله نولدکه و کریستن‌سن– نظر مارکوارت را نادرست دانسته‌اند و با توجه به اینکه صفت یادشده در متونِ موجود برای گرشاسپ به کار نرفته است باید در قول مارکوارت تردید روا داشت و در بهترین حالت آن را حدسی شخصی دانست. در هر حال آنچه که آشکار است و به زودی بدان خواهیم پرداخت، آنکه رستم و گرشاسپ هر دو در رده‌ی پهلوانان مسافر می‌گنجند و از این رو وامگیری‌های بسیاری میان روایت‌هایشان انجام گرفته است. این لزوما به معنای یکی‌بودن این دو شخصیت نیست که بر مبنای تحلیل این نوشتار، قاعده‌ای عمومی در میان پهلوانان مربوط به یک رده است، چنان‌که الگویی مشابه را میان فریدون و جمشید از سویی و اغریرث و سیاوش از سوی دیگر دیدیم.

در مورد برادر گرشاسپ که اورواخشیه یا اوروَخشیه نام داشت، چیز زیادی نمی‌دانیم. در اوستا او را داوری دادگر دانسته‌اند[۲۷۶] و می‌دانیم که به دست کسی به نام هیتاسپ کشته شد[۲۷۷]. در مورد پدرش، اتریت، هم جز آنکه کاهن هوم بود،

---

[273] هوم یشت، 10.
[274] هوم‌یشت، 10.
[275] خواجوی کرمانی، 1386.
[276] هوم‌یشت، 10.
[277] رام‌یشت، 7، 28.

آگاهی دیگری نداریم، با این وجود نریمان که بعدها فرزند وی دانسته شده در شاهنامه به نیرومندی و دلاوری ستوده شده است. نریمان در تاریخ سیستان هم همین نقش را دارد و به همراه گرشاسپ برای مبارزه با ضحاک به فریدون می‌پیوندد[۲۷۸].

فرزندِ دیگر گرشاسپ؛ یعنی، سام که به همین ترتیب ابداع شده است، به ویژه در داستان‌های ابتدای عصر پهلوانی نقشی مهم بر عهده دارد. در زمان منوچهر، او را در کنار قارن –فرزند کاوه‌ی آهنگر و سپهسالار ایران– می‌بینیم که برخی از افتخارات گرشاسپ به او نسبت داده شده است. در آن زمان که تورانیان به ایران تاختند، سام یکی از کسانی است که به دفاع از بوم‌وبر ایران برمی‌خیزد و در آن هنگام پهلوانی پیر و سالخورده است.

گرشاسپ، پهلوانی است که به خاطر کارهای قهرمانی فراوانش و سبک زندگی بی‌قید و بندش، بیشترین شباهت را با رستم دارد و بیهوده نیست که او را نیای رستم دانسته‌اند. با مرور ارجاع‌های مکانی‌ای که به سام نریمان در شاهنامه وجود دارد، روشن می‌شود که هسته‌ی شخصیتی‌ای که این دو پهلوان همچون سایه‌ای از او جدا شده‌اند؛ یعنی، گرشاسپ، مردی ماجراجو و اهل سفر بوده و پایبندی چندانی به جا و مکان نداشته است. او را زمانی حاکم کابل می‌بینیم و گاهی دیگر می-شنویم که شاه ایران حکومت بر مازندران را به او سپرده است. در جایی دیگر او را پادشاه نیمروز –سیستان– می‌نامند و بار دیگر به فراز آمدنش از هند اشاره شده است.

در گرشاسپ‌نامه‌ی اسدی توسی[۲۷۹] که مفصل‌ترین روایت درباره‌ی اوست، به این موضوع اشاره شده است که پس از ماجراهایی زیاد به هند رفت و در آنجا بر شاهی به نام بَهو که بر ضد شاه ایران شورش کرده بود، پیروز شد. همچنین به سفرش به سراندیب و عجایبی که در جزایر اقیانوس هند دیده اشاره‌های فراوانی شده است و همه‌ی این‌ها روایت اسدی توسی را به ماجراهای سندباد بحری نزدیک می‌کند. گرشاسپ در هند از دخمه‌ای که جسد سیامک در آن نگهداری می‌شد دیدار کرد و با مهراج، شاهِ هندی، درگیر روابطی شد.

متون عصر اسلامی، سفرهای او را به شرق محدود نمی‌داند. در گرشاسپ‌نامه، روایتِ سفر او به روم آمده است و اینکه عاشق دختر شاه روم شد و برای به دست آوردن وی و اثبات زورمندی خویش، کمانی سنگی را که هیچکس کشیدنش را نمی‌یارست، درکشید. مجمل‌التواریخ، زاده‌شدن نریمان را حاصل این ازدواج می‌داند[۲۸۰].

سفر به روم و غلبه بر دشواری برای ازدواج با شاهدخت رومی، او را به گشتاسپ شبیه می‌سازد و هنرنمایی پهلوانانه‌اش به راما در اساطیر هندی می‌ماند. او نیز برای ازدواج با سیتا، مانند گرشاسپ بر زانو نشست و کمانِ شیوا را

---

[278] تاریخ سیستان، 1366: 5.

[279] اسدی طوسی، 1317.

[280] مجمل‌التواریخ، 1383: 25.

کشید[۲۸۱]. راما نیز در رده‌ی پهلوانان ماجراجو جای می‌گیرد و سفرهای فراوانی به وی نسبت داده می‌شود. در این متن، قصدِ ما پرداختن به اسطوره‌شناسی مقایسه‌ای نیست، وگرنه می‌شد درباره‌ی شباهت‌های ساختاری گرشاسپ‌نامه و رامایانا چیزهایی گفت و به این نکته اشاره کرد که گویا داستان گرشاسپ و راما در شکل نخستین خود خاستگاهی مشترک داشته باشد و شاید هم به این دلیل بعدها در قرن چهارم هجری روایتِ ایرانی با گوشه‌ی چشمی به منابع هندی تدوین شده است.

2. گرشاسپ بیش از همه به خاطر ماجراجویی‌هایش در نقاطی مختلف و چیرگی‌اش بر دشمنان قوی‌پنجه شهرت داشته است. مهم‌ترین موجودی که به دست او کشته شد، اژدهایی بود به نام سرووَرَه که توصیفی هراس‌انگیز از او در اوستا وجود دارد[۲۸۲]. بر مبنای این وصف، سروروره، اژدهایی شاخدار بوده که مردان و اسبان را فرومی‌بلعیده و از دهانش زهری زردرنگ به بلندای نیزه‌ای، روان بوده است. گرشاسپ، نادانسته بر پشت این اژدهای خفته رفت و در حالی که او را تپه‌ای فرض کرده بود، بر پشتش آتش افروخت و دیگی آهنین را بر آن نهاد تا غذایی درست کند، اما گرمای شعله اژدها را بیدار کرد و او را به جنبش وا داشت. در نتیجه آب جوشان بر آتش ریخت و آن را خاموش کرد. گرشاسپ که غافلگیر شده بود، پس از نبردی سهمگین او را از پای در آورد. این غذاخوردن بر پشت اژدها یا غول و بیدارکردنش در اثر شعله‌ی آتش، عنصری است که در سفر اول سندباد بحری نیز وجود دارد.

دشمن مهم دیگری که او بر وی غلبه کرد، اژدهایی بود به نام گَندَروای زرین‌پاشنه. این موجود، هیولایی آبزی بود که در دل فراخکرت زندگی می‌کرد و ریش‌اش به دریا کشیده می‌شد. شواهدی در دست است که گندروا رویین‌تن بوده است. در این حالت، احتمالا زرین‌پاشنه‌بودنش بدان معناست که در آن ناحیه نقطه‌ضعفی داشته است و این نکته، نبرد گرشاسپ و گندروا را به جنگ آخیلس و هکتور در داستان تروا شبیه می‌سازد. اگر این دو روایت، به راستی همخوانی داشته باشند، به مضمونی مشابه در اقوام هندوایرانی بسیار کهن دلالت می‌کند[۲۸۳]، چراکه تدوین این داستان در اوستا احتمالا با سروده‌شدن آثار همر هم‌زمان بوده است.

گرشاسپ برای چیرگی بر او به دو ایزد فدیه داد. نخست، در کرانه‌ی دریاچه‌ی پیشینگه، 100 اسب و 1000 گاو و 10هزار گوسفند را برای آناهیتا قربانی کرد و در نتیجه، ایزدبانوی آب‌ها پیروزی را برایش به ارمغان آورد[۲۸۴]. دیگری وایو است که در دادستان دینیک به پیشکش‌کردن قربانی برای او اشاره رفته است.

---

[281] Dutt, 2004.

[282] یسنا، هات 9، 11.

[283] Nagy, 1999.

[284] آبان‌یشت، 10، 37-39.

چیرگی گرشاسپ بر گندروا کاری آسان نبود. توصیفی که در دادستان دینیک از او شده، به قدر سرووره‌ی زهرآگین ترسناک است. گندروا اژدهایی بود دریازی که گوشی پهن و بزرگ داشت و درازای شاخش به قدر قدِ ضحاک بود. او در هر نوبت به قدر 10 روستا مردم و اسبان را فرومی‌بلعید و چندان بلندبالا بود که آب دریا تا زانویش بیشتر نمی‌رسید و سرش تا خورشید برکشیده شده بود. پوزه‌ای گشوده داشت که با آن، جهان را به ویرانی و تباهی تهدید می‌کرد. دندان‌های وی به قدری بلند و دهانش چندان بزرگ بود که جسد مردان و اسبان در دهانش به دندان‌هایش آویخته بودند. گرشاسپ 9 روز و 9 شب با وی جنگید تا آنکه توانست از آب بیرونش بکشد و دست‌وپابسته او را به آخرورَگِ پارسا تحویل دهد. در دادستان دینیک این مرد پارسا کسی است که او را می‌کشد.

در زمیادیشت، بند زیبایی وجود دارد که در آن، گرشاسپ در حالی نموده شده که به خاطر ارتکاب گناه، از ورود به بهشت بازمانده است. او در این حال، کردارهای بزرگ خود را یک‌به‌یک برمی‌شمارد و بهشت را حق خویش می‌داند. این کردارها، گذشته از غلبه بر دو اژدهایی که شرحشان گذشت، فهرستی طولانی را در بر می‌گیرد. گرشاسپ در آن هنگام که پرنده‌ای زیانکار به نام کَمَک‌مرغ بر آسمان چیره شده بود و با سایه‌افکندن بر زمین، جلوی رسیدن آفتاب به زمین را می‌گرفت، به دادِ گیاهان و زمین رسید و هفت روز بر او تیر بارید تا اینکه این مرغ بر زمین فروافتاد و وی سرش را با گرز در هم شکست. در همین جا به این موضوع اشاره شده است که حضور این مرغ بر آسمان به جلوگیری از بارش باران و در نتیجه قحطی منتهی شده بود.

کردار نمایان دیگر او، آن بود که بر گرگی بزرگ به نام کَپوت و نه توله‌اش چیره شد و ایشان را از پای درآورد. این شاید بازتابی اساطیری از کردار نمایان دیگرِ گرشاسپ باشد که بر 9 پسر دلاورِ مردی به نام پِثَنَه پیروز شد و ایشان را به قتل رساند. شماری دیگر از برادران که به خاندانی دلاور تعلق داشتند، در سیاهه‌ی نبردهای او دیده می‌شود: گرشاسپ بر پسران نِیویک و پسران داشتَیانی هم چیره شد و ایشان را کشت.

او همچنین بر شماری از پهلوانان نامدار نیز غلبه کرد. در یشت پانزدهم، گرشاسپ را در حالی می‌بینیم که بر تخت زرین، بر بالش زرین و بر فرش زرین نشسته و در برابرش برسم برای نیایش خدایان گسترده است. او آنگاه از ایزد هوا – اندَرَوای زبردست– خواست تا پیروزی بر هیتاسپ زرین‌تاج را نصیب وی سازد و اندروای زبردست خواهش او را برآورد[۲۸۵]. هیتاسپ همان کسی بود که برادرش اوروخشیه را از پای درآورده بود.

او همچنین بر اَشتی‌گَفیَه که با لقب سرور شناخته شده است، اَئِوگَفیَه‌ی بزرگ، وَرِشو از خاندان دانی و پیتَوونَه پیروز شد که این آخری با صفتِ دوستدارِ پریان شناخته شده است. همچنین گرشاسپ، کشنده‌ی پهلوانی به نام اَرِزوشَمَنَه

---

[285] رام‌یشت، 7، 27-29.

است که هم جادوگر بود و هم در زمیادیشت "دارای دلیری مردانه" دانسته شده است. دشمن دیگر او که به دستش از میان رفت، اشناویز بود. این پهلوان در شکلِ سناویذکَه و با لقبِ پنجه‌سنگی در اوستا مورد اشاره واقع شده است. او پهلوانی شاخدار بود که در زمان نوجوانی در انجمن دوستانش گفته بود که وقتی به مردی برسد گردونه‌ای خواهد ساخت و آسمان و زمین را به آن خواهد بست. اشناویز، به ظاهر پهلوانی سرکش و مغرور بوده است، چون ادعای دیگرش آن بود که به بهشت اندر می‌شود و سپندمینو و انگره‌مینو –یعنی خدا و شیطان– را از آسمان فرومی‌کشد و آن دو را به گردونه‌اش می‌بندد تا همچون اسبی آن را بکشند[286].

کردار نمایان دیگرِ گرشاسپ، آن بود که بر هفت غولِ راهزن چیره شود. این راهزنان اندامی بسیار بزرگ داشتند و در هر روز 300 مرد را می‌خوردند. داستان ایشان احتمالا با افسانه‌ی عوج‌بن‌عنق مربوط است و دور نیست که دومی از اولی وام گرفته شده باشد. عوج‌بن‌عنق در اساطیر متاخرتر سامی، راهزنی غول‌پیکر بوده که آدمخواری و قتل و غارت می‌کرده است تا آنکه به دست موسی به قتل می‌رسد. قد او چندان بلند بود که موسی که خود 40 گز بلندا داشت، به اندازه‌ی قد خود به هوا پرید و تازه توانست با عصای خود که آن نیز 40 گز بود، استخوان پاشنه‌ی (کعب) او را آماج سازد. باز در اینجا اشاره به پاشنه به عنوان نقطه‌ی آسیب‌پذیرِ یک پهلوان برمی‌خوریم که می‌تواند با داستان گندروا و آخیلس مقایسه شود. ناگفته نماند که عوج‌بن‌عنق به دلیل همین قامت بلندش، تنها بازمانده‌ی توفان بزرگ هم محسوب می‌شد، که در کشتی نوح ننشست، چون خیزاب توفان نوح تا کمرش بیشتر نمی‌رسید، از این رو برخی او را با اوتناپیش‌تم و سایر نوح‌واره‌های اساطیر میانرودانی یکی گرفته‌اند که پس از چیرگی نوح بر این داستان‌ها به موجودی حاشیه‌ای و بنابراین بدکار، دگردیسی یافته است.

جالب آن است که یکی از کارهای منسوب به گرشاسپ که در سددر ذکر شده است، شباهت زیادی با اسطوره‌ی آداپا و باد دارد. بر اساس این روایت، وایِ بد، خدای باد زیانکار، از سایر خدایان شنید که گرشاسپ بسیار نیرومند شده است و دیر یا زود از او هم قدرتمندتر خواهد شد. در نتیجه باد با شدتی ویرانگر به وزیدن پرداخت و همه چیز را از جا کند، به جز گرشاسپ که با نیروی پهلوانی خویش بر جای ماند و وای بد را درگرفت و او را بر زمین کوفت و دست و پایش را بست. داستان نبرد این پهلوان با وای بد، کاملا با نبرد رستم و اکوان دیو در شاهنامه شباهت دارد و در آنجا نیز اکوان، دیوی است که با بادی ویرانگر مربوط است. شیوه‌ی چیره‌شدن بر باد و اسیرکردن وی نیز یکسان است، از این رو چنین می‌نماید که داستان اکوان دیو از جذب‌شدن عنصری از گرشاسپ در داستان رستم ناشی شده باشد.

---

[286] زمی‌ادی‌شت، 6، 40-44.

پایان کار گرشاسپ با وجود تمام این دلاوری‌ها، غم‌انگیز بوده است. در وندیداد به این داستان اشاره شده است که گرشاسپ در زمان سالخوردگی، دل به پریِ فریبکاری به نام خَنَن‌ثَیتی باخت. این پری، زنی زیبارو بود که در شهر کابل زندگی می‌کرد و پهلوان را فریفت تا آتش مقدس را خاموش کند[۲۸۷]. این گناهِ فروکشتن آتش در برخی از متون به دوره‌ی نبرد گرشاسپ و سروروه بازمی‌گردد و خاموش‌شدن آتش در اثر ریختنِ آبِ درون دیگ آهنین را گناه ناخواسته‌ی وی می‌دانند. در دستنویس‌های پهلوی، این گناه چنین آورده شده است که گرشاسپ پس از آنکه با سروره روبرو شد، چندان خشمگین شد که با گرز خویش بر آتش کوفت و آن را خاموش کرد[۲۸۸].

به هر صورت، بی‌احترامی گرشاسپ به آتش باعث شد که از حمایت خداوند محروم شود. در نتیجه گرشاسپ در اثر طلسم پری به خواب فرورفت و کالبدش در جایی در سرزمین هرات –افغانستان کنونی– پنهان شد. تا در پایان زمان و به هنگام فرشگرد، ایزدِ نریوسنگ (نرسه) بانگ بردارد و او را از خواب بیدار کند.

گرشاسپ در اساطیر زرتشتی یکی از پهلوانان نامیرایی است که در قیامت برخواهند خواست و سپاه نیکی را برای چیرگی بر بدی یاری خواهند کرد. از این رو اهورامزدا 99999 فروهر از روان نیکوکاران را بر نگهبانی او گماشته است و ایشان تا پایان زمان از جایگاه او حراست خواهند کرد[۲۸۹]. کشتن ضحاک، کاری است که تنها از دست او برمی‌آید و هنگامی که در آن هنگام ضحاک برخیزد و به تباهکاری بیاغازد، گرشاسپ است که در نهایت، سر او را به گرز فرو خواهد کوبید. اسدی توسی زمانِ مرگ یا به خواب فرورفتن وی را در دوران فریدون می‌داند و به این نکته اشاره کرده است که با مرگ وی خورشیدگرفتگی رخ داد و نمودهای قهر طبیعت ظاهر شد. ناگفته نماند که از متن گرشاسپ‌نامه، مرگ او –و نه به خواب رفتنش– استنباط می‌شود و فریدون کسی است که رهبری مراسم عزای او را بر عهده می‌گیرد، اما در بندهش به خفته‌بودن او تصریح شده و چنین آمده که دیو خواب و سستی –بوشاسپ– بر او چیره شده است[۲۹۰].

رابطه‌ی گرشاسپ و پری خنن‌ثیتی او را به شاه–پهلوانان گناهکار شبیه می‌کند. به ویژه که در سددر بندهش شرحی نیز بر پیامدهای این گناه وجود دارد. در آنجا چنین می‌خوانیم که روان گرشاسپ را به خاطر گناهی که کرده بود، به دوزخ می‌بردند که فروهر زرتشت و گاو مقدس –گوشورون– دخالت کردند و مانع درغلتیدن او به درون جهنم شدند، اما اهورامزدا به خاطر شکایت آذر که به خاطر خاموش‌کردن آتش از وی خشمگین بود به پهلوان گفت که هرگز او را نخواهد بخشید. در

---

[287] وندی‌داد، فرگرد نخست، 10.

[288] دستنویس م-29، 10- ص 121-151.

[289] فروردین‌یشت، 61.

[290] بندهش، 29، 7.

اینجا، همان بند مشهوری شروع می‌شود که طی آن، گرشاسپ دلاوری‌های خود را یکایک برمی‌شمارد و نشان می‌دهد که شایستگی رفتن به بهشت را دارد[۲۹۱].

تنها نکته‌ی دیگری که در مورد این پهلوان باقی مانده، ارتباطش با سایر پهلوانان و شخصیت‌های اساطیری است[۲۹۲]. چنان‌که گفتیم، گرشاسپ بنیانگذار دودمانی از پهلوانان ایران شرقی است که در نهایت به رستم ختم می‌شود. از این رو خط خانوادگی گرشاسپ، نریمان، سام، زال و رستم را باید به اساطیرِ سیستانیِ ایران که در زمان اشکانیان تبلور یافتند مربوط دانست. هر چند خودِ گرشاسپ، به ظاهر قدمتی بیشتر دارد و در زمان وروداشکانیان به ایران‌زمین در اساطیرشان شهرت داشته و بعدها به عنوان سردودمان پهلوانان سیستانی شناخته شده است.

در مورد ارتباط وی با شاهان اگر بخواهیم بر مبنای القابش –سام و نریمان– در شاهنامه داوری کنیم، زمانش را باید در عصر پیشدادیان قرار دهیم، چنان‌که سام از پهلوانان بزرگ دوران منوچهر است و در رخدادهای دوران وی نقشی تعیین‌کننده دارد. آغاز شهرت وی و زمانِ جوانی‌اش، گویا به دوران ضحاک مربوط باشد، چراکه بر مبنای تبارشناسی گرشاسپ‌نامه، پنج پشت با جمشید فاصله دارد و از این رو نسبت به فریدون که پس از 10 پشت به وی می‌رسد، سالخورده‌تر است. بر مبنای این مقایسه، زمان زایش و دلاوری‌های او را باید در میانه‌ی دوران ضحاک دانست. اسدی توسی به ارتباط میان او و ضحاک پرداخته و گفته است که کشتنِ گندروا به امر ضحاک انجام گرفت[۲۹۳]. این ماموریت برای این به وی محول شده بود که ضحاک از دلاوری‌اش هراسان بود و انتظار داشت پهلوان ایرانی در جریان درگیری با اژدها از بین برود.

از دید اسدی توسی، گرشاسپ، سپهسالاری بزرگ و پهلوانی نامدار در دربار ضحاک بود که با خیزش فریدون به وی می‌پیوندد و به این ترتیب، نقشی همچون کاوه ایفا می‌کند. در برخی از متون دوران اسلامی او را شاه دانسته‌اند، چنان‌که مجمل‌التواریخ که داستان او را از گرشاسپ‌نامه وام گرفته است او را شریک سلطنت زو می‌داند[۲۹۴]. بلعمی نیز در تاریخ خویش چنین سخنی را آورده است، ولی بیرونی و مسعودی، گرشاسپ را جانشین زو و شاهی مستقل دانسته‌اند. در اوستا، بندی وجود دارد که در آن یکی از سه فره پادشاهی جمشید، پس از جداشدن از وی به گرشاسپ می‌پیوندد و این نکته، روایت‌های اسلامی را تقویت می‌کند، چراکه برخورداری از فره جمشید، امری بوده که تنها به شاهان بزرگ و خدایان تعلق داشته است و پهلوانان عادی از آن برخوردار نبوده‌اند. ارتباط وی با جمشید، زمان‌بندیِ حضور وی در پهنه‌ی اساطیر را نیز

---

[291] سددر بندهش، 20، 1-66.

[292] برای شرحی دانشورانه در این مورد بنگرید به: سرکاراتی، 1376.

[293] اسدی طوسی، 1317.

[294] مجمل‌التواریخ، 1383.

تایید می‌کند، چراکه قاعدتا کسی می‌توانسته وارث فره جمشیدی باشد که بلافاصله پس از مرگ وی و در دوران ضحاک زندگی کند.

2. اگر بخواهیم کردارها و عناصر زندگینامه‌ی گرشاسپ را خلاصه کنیم، به چنین تصویری دست می‌یابیم:

زاده‌شدن گرشاسپ، همچون پاداشی برای اتریت محسوب می‌شده که خود، سومین کاهن هوم بوده است. او در دوران ضحاک زاده‌شد و بالید.

گرشاسپ از فره جمشید برخوردار شد و بنابراین به موجودی با توانمندی‌های فراطبیعی تبدیل شد.

گرشاسپ بر دو اژدهای سروره و گندروا چیره شد.

گرشاسپ بر شمار زیادی از پهلوانان و خاندان‌های دلاور چیره شد و همه را به قتل رساند. یکی از آن‌ها هیتاسپ زرین‌تاج بود که برادرش اوروخشیه را کشته بود.

گرشاسپ بر هفت غولِ راهزن چیره شد و ایشان را کشت.

گرشاسپ بر گروهی از موجودات اساطیری نیز غلبه کرد. کَپوتِ گرگ را با 9 فرزندش کشت، کمک‌مرغ را تیرباران کرد و از میان برد و وای بد را فروگرفت و اسیر کرد.

گرشاسپ سفرهایی بسیار در شرق و غرب کرد و دیدنی‌ها و عجایب زیادی را مشاهده کرد.

گرشاسپ در سفرش به روم، عاشق شاهزاده‌ی روم شد و برای به دست آوردن وی کمانی سنگی را کشید.

گرشاسپ، سپهسالار ضحاک بود و به دستور او با برخی از این موجودات درآویخت.

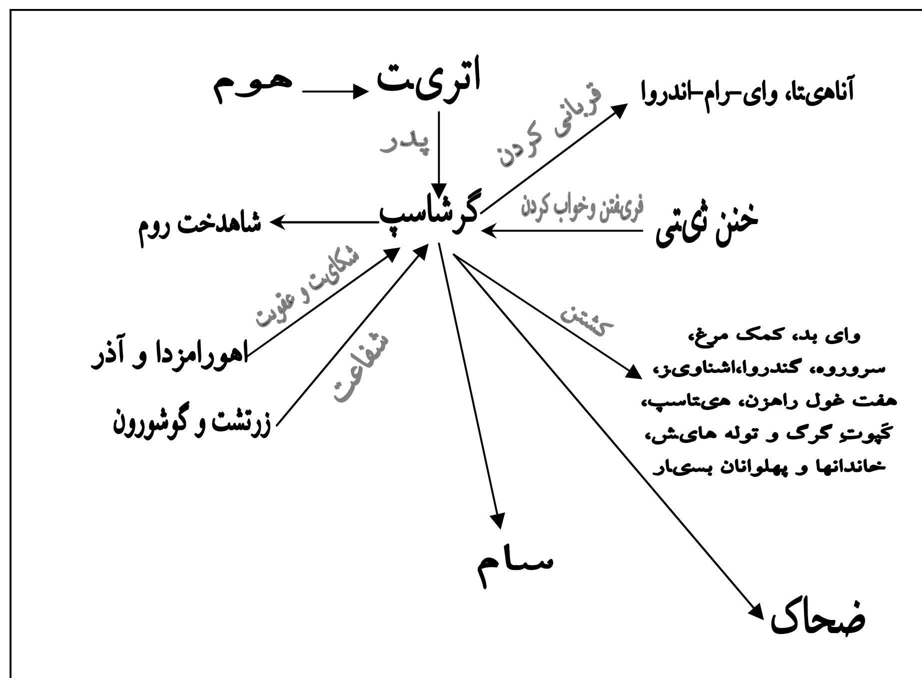
گرشاسپ پس از قیام فریدون به وی پیوست و در شکست‌خوردن ضحاک نقشی برجسته را ایفا کرد.

گرشاسپ در کابل دلباخته‌ی پری‌ای شد و به تحریک او آتش مقدس را خاموش کرد.

جادوی پری، گرشاسپ را به خواب برد و او تا پایان زمان در خواب خواهد ماند.

در پایان زمان، گرشاسپ بر خواهد خواست و به سوشیانس یاری خواهد کرد و ضحاک را از پای در خواهد آورد.

روان او به خاطر گناهش قرار بود به دوزخ برود، اما با پادرمیانیِ گوشورون و زرتشت، چنین نشد. با این وجود، اهورامزدا مخالف ورود وی به بهشت بود، اما گرشاسپ با برشمردن کارهای بزرگش و با وعده‌ی اینکه در نهایت با کشتن ضحاک خدمتی بزرگ به مردم خواهد کرد، شایستگی خود را در این زمینه نشان داد.



1. در مورد سندباد، دو روایتِ به کلی متفاوت در ادبیات فارسی وجود دارد. یکی از آن‌ها، سندبانامه است که در عصر ساسانی –به گمان مجتبی مینویی توسط برزویه‌ی حکیم در حدود سال 580 .م– نگاشته شده است[۲۹۵]. این متن بعدها به سریانی، عبری و یونانی ترجمه شد و از آنجا به زبان لاتین رفت و در اروپا شهرت یافت. متنِ پهلوی سندبادنامه را در زمان نوح‌بن‌منصور سامانی، خواجه عمید ابوالفوارس قَنارِزی به نثر دری بازگرداند. این کتاب، امروز از دست رفته است، اما می‌دانیم که پس از صدسال توسط ازرقی هروی به نظم کشیده شده و در حدود سال 600 هجری به دست ظهیری سمرقندی تصحیح و بازنویسی شده است. تمام نسخه‌های یادشده به جز متن ظهیری سمرقندی گم شده و این متن، محور بازنویسی‌های بعدی بوده است. از جمله سندبادنامه‌ی منظومی که عضد یزدی در عصر حافظ شیرازی در 4159 بیت پرداخت[۲۹۶].

سندبادنامه‌ی منثور ظهیری سمرقندی[۲۹۷]، از رده‌ی داستان‌های پهلوان شهید است، چون محور اصلی آن را عشقِ ملکه‌ای به ناپسری‌اش تشکیل می‌دهد. شاهزاده‌ی پاکدامن، وقتی تقاضای نامادری‌اش را نپذیرفت، توسط او به شهوترانی متهم شد و شاه که از این گناه پسرش خشمگین شده بود، امر به قتل وی داد. در این میان، استادِ شاهزاده که سندباد نامیده می‌شد در گردش اختران دید که اگر شاهزاده تا هفت‌روز لب از سخن فروبندد، خطر از او رفع خواهد شد. در نتیجه تا هفت‌روز شاهزاده از خود دفاعی نکرد و در مقابل، هفت وزیر که هوادار وی بودند، یکی پس از دیگری نزد شاه رفتند و در قالب داستان‌هایی در مورد مکر زنان، بی‌گناهی او را تایید کرده و نامادری را به انحراف از راه راستی متهم نمودند. هر بار پس از داستان‌زدن وزیران، ملکه نزد شاه می‌رفت و مجلس می‌ساخت و داستانی در برابر روایت ایشان بازگو می‌کرد که به گناه شاهزاده دلالت می‌کرد، تا آنکه هفت‌روز سپری شد و در روز هشتم شاهزاده به اشاره‌ی سندباد لب به سخن گشود و از خود دفاع کرد و ملکه رسوا گشت و به این ترتیب مجازات شد.

سندبادنامه‌ی منظوم عضد یزدی در برخی از جزئیات با متن منثور اختلاف دارد. در اینجا کسی که به شاهزاده تهمت می‌زند، کنیزِ شاه است و اشاره‌های زن‌ستیزانه در سراسر متن، بیشتر به چشم می‌خورد. با این وجود، ساختار داستان همان است و از داستانک‌هایی تشکیل شده است که در طی هفت‌روز از سوی دو طرفِ هوادار و مخالف شاهزاده برای شاه بازگو می‌شود.

گذشته از متنِ سندبادنامه که از نظر ادبی اهمیت بیشتری دارد، قهرمان دیگری نیز با همین نام وجود دارد که مردم روزگار ما با او بیشتر آشنایی دارند. این شخصیت، سندباد بحری است که مهم‌ترین مرجع در مورد او، کتاب هزارویک شب

[295] می‌نوی، 1343: مقدمه‌ی کلی‌له و دمنه.

[296] عضد ی‌زدی، 1381.

[297] ظهی‌ری سمرقندی، 1362.

است. داستان سندباد بحری، ماجراهای روایت‌شده از سوی شهرزاد را در شب‌های 536 تا 567 در بر می‌گیرد[298] و به ماجرایی به کلی متفاوت اشاره دارد.

این داستان از جایی شروع می‌شود که باربری به نام سندباد که در بغداد با سختی و تنگنا روزگار می‌گذراند، گذرش به قصری بزرگ و زیبا می‌افتد و وقتی وارد می‌شود، درمی‌یابد که صاحب قصر، هم‌نامش است و اسم او نیز سندباد است. آنگاه سندباد بحری که مهرِ این باربر ساده‌دل را به دل گرفته است، داستان سفرهای هفت‌گانه‌اش را برای او تعریف می‌کند و پس از پایان هر سفر، او را با انعامی بسیار روانه‌ی خانه‌اش می‌کند. به طور متوسط داستان هر سفرِ سندباد در چهار شب بازگو می‌شود. در ابتدای کار، سندباد برای باربر روایت می‌کند که مردی عیاش و بی‌فکر بوده و ارثیه‌ی پدری را با دوستان نابابش به باد داده و بعد با ته‌مانده‌ی آن عزم تجارت کرده است و به این خاطر با مخاطرات و حوادثی شگفت روبرو شده است. با مرور این داستان‌ها، درخواهیم یافت که سندباد، نمونه‌ای بارز از پهلوانان ماجراجو به شمار می‌رود.

2. داستان سفرهای هفتگانه‌ی سندباد بحری از ساختاری مشابه و مشترک برخوردار است. همواره سندباد به سودای تجارت با کالاهایی از شهر بغداد، سفری دریایی را آغاز می‌کند. هر بار مخاطره‌ای بزرگ، مسافران کشتی را تهدید می‌کند و به سرگردان‌شدن سندباد منتهی می‌شود. آنگاه سندباد مراحلی دشوار و خطرناک را از سر می‌گذراند و بارها با مرگ روبه‌رو می‌شود تا آنکه به مردمی متمدن برسد. آنگاه در آنجا آنقدر می‌ماند که کشتی‌ای از بغداد -که خیلی وقت‌ها همان کشتیِ اولیه‌اش است او را بردارد و بار دیگر به بغدادش برساند، در حالی که در جریان این سفر، ثروتمند گشته است.

سفر اول، ساختاری شبیه به داستان گرشاسپ و سروره دارد. مسافران کشتی سندباد به جزیره‌ای سبز و خرم رسیدند و بر آن پیاده شدند و آتشی افروختند تا غذایی بخورند، اما جزیره به جنبش درآمد و معلوم شد که نهنگی عظیم است که بر پشتش درختان روییده‌اند. همگان گریختند و سندباد به تخته پاره‌ای چسبید و به جزیره‌ای رسید که شاهی به نام ملک مهرجان داشت و اسبانی خاص را از راه دورگه‌گیری از اسبان دریایی پرورش می‌داد. سندباد، کاتب این شاه شد و بعد از مدتی با کشتی به شهرش بازگشت. بر مبنای اسمِ مهرجان که باید مهرگان بوده باشد و پیوندی که با اسب دارد، می‌توان حدس زد که داستان اولیه از خاستگاهی میترایی برخوردار بوده است.

سفر دوم، سندباد را به جزیره‌ای زیبا و خرم رساند. سندباد در این جزیره از همراهان، جدا افتاد و خوابش برد و بی آنکه بفهمد، همسفرانش به کشتی درنشستند و رفتند. در نتیجه سندباد در جزیره، سرگردان شد تا آنکه به تخمی عظیم رسید که به گنبدی سپید می‌ماند. سندباد به زودی فهمید که این آشیانه‌ی مرغ غول‌پیکرِ رخ است. پس خود را با دستارش به پای این مرغ بست و با او به هوا برخاست و در بیابانی مهیب از او جدا شد که پر از اژدهایانِ عظیم بود. کفِ این بیابان از

[298] 1001 شب، 1337: 373-394.

الماس‌های درشت پوشیده شده بود، اما اثری از زندگی در آن دیده نمی‌شد و در کل، عرصه‌ی کشمکش ماران عظیم بود و رخ‌هایی که آن‌ها را شکار می‌کردند. سندباد در آنجا دید که مردمِ پیرامون این بیابان، لاشه‌های گوسفندی را از فراز کوهی به زیر می‌اندازند تا الماس‌ها به گوشت و پوست آن‌ها بچسبد. سپس رخ‌ها لاشه‌ها را به هوا بلند می‌کردند و وقتی به بالای سر مردم می‌رسیدند، با سروصدایی که ایشان به پا می‌کردند، می‌گریختند و لاشه را رها می‌کردند و به این شکل مردم به الماس‌های درون بیابان دست می‌یافتند. سندباد نیز خود را در زیر یکی از این لاشه‌ها پنهان کرد و با رخی از کوه یادشده صعود کرد و به مردمی متمدن رسید و به این ترتیب با دستاوردی گرانبها از الماس‌هایی که گرد آورده بود به بغداد بازگشت.

سفر سوم، آن بود که بادی مخالف، کشتی سندباد را به کوه بوزینگان رساند و این جانوران بر کشتی ریختند و آن را در هم شکستند. مسافران کشتی شکسته به جزیره‌ای رسیدند که قصرِ غولی در میانه‌ی آن بود و غول سیاه، هر شب یکی از ایشان را می‌کشت و می‌پخت و می‌خورد. شبی که غول به خواب فرو رفته بود، سندباد و همراهانش سیخی آهنین را بر چشمان غول فرو کردند و با کلکی که از پاره چوب‌ها فراهم آورده بودند، گریختند. در حالی که جفتِ غول با پرتاب سنگ‌هایی بدرقه‌شان می‌کرد. سندباد و دو تن از همراهانش که زنده مانده بودند به جزیره‌ای دیگر رسیدند که اژدهایی بزرگ در آن زندگی می‌کرد. اژدها در دو شبِ نخست، دو همراه سندباد را خورد، اما از خوردن او بازماند، چون سندباد زرهی پر تیغ از چوب برای خود درست کرده بود. در نهایت، کشتی‌ای از بغداد، سندباد را نجات داد و او را به خانه بازگرداند.

سفر چهارم، باز به غرق‌شدن کشتی و افتادن کشتی شکستگان به جزیره‌ی سیاهانی ختم شد که "مجوس و آدمخوار" بودند. بومیان سیاه، غذایی جادویی را به همراهان سندباد خوراندند و با روغن نارگیل، بدنشان را چرب کردند. در نتیجه ایشان عقل خود را از دست دادند و همچون جانورانی شدند که چوپانی آن‌ها را برای چرا به صحرا می‌برد تا وقتی فربه شدند، کشته شوند و به مصرف غذای سیاهان برسند. سندباد که از آن غذا نخورده بود، عقل خود را حفظ کرد و چوپانی که می‌دید او عاقل مانده، راه خروج از شهر سیاهان را به او نمود.

سندباد رفت و رفت تا به شهری رسید پرنعمت با مردمان نیکوخوی. چون در آن شهر کسی از فن ساخت زین و رکاب بهره نداشت، شاه و بزرگان آن شهر سندباد را در میان خود گرامی داشتند و او به کار ساخت زین و رکاب پرداخت و با زنی زیباروی ازدواج کرد، اما در آخر فهمید که رسم این مردم آن است که وقتی کسی می‌میرد، همسرش را هم با اندکی غذا به همراهش در غارهایی زیرزمینی زنده‌به‌گور می‌کنند. به زودی زن سندباد مرد و او را به همین شکل در چاهی فروانداختند که به شبکه‌ای از غارها و راه‌های زیرزمینی وصل می‌شد. سندباد مدتی را در آن زیر گذراند و وقتی زوج‌های جدید را به زیر می‌انداختند، آن را که زنده بود می‌کشت و با خوردن غذایش روزگار می‌گذراند تا آنکه وحشیانی آدمخوار که از راهی پنهانی به غارها راه می‌یافتند و از جسد مردگان تغذیه می‌کردند را دنبال کرد و راه خروج از غارها را یافت. کشتی‌ای

او را در ساحل دریای این جزیره نجات داد و سندباد که زیورهای مردگان را پیش از خروج از غارها گرد آورده بود، با فروختن آن‌ها ثروتمند شد.

سفر پنجم سندباد، بدان دلیل با مخاطره روبه‌رو شد که همسفران او تخم رخی را در جزیره‌ای یافتند و آن را شکستند و جوجه‌ی درون تخم را خوردند، اما دیری نگذشته بود که دو رخ به کشتی آن‌ها حمله کردند و بر آن سنگ باریدند و به این ترتیب بار دیگر سندبادِ کشتی‌شکسته به جزیره‌ای سرسبز و پرنعمت رسید. سندباد در آنجا شیخی نیکومنظر را دید که از او درخواست می‌کرد تا وی را بر دوش بگیرد تا از میوه‌ها بچیند. سندباد چنین کرد و ناگهان دریافت که پاهای مرد به مارهایی می‌ماند. مرد پاهایش را به دور بدن وی پیچید و برای روزها از او سواری گرفت و هرگاه تمرد می‌کرد با همان‌ها همچون شلاق کتکش می‌زد تا آنکه سندباد حیله‌ای به کار زد و انگورهایی را در کدویی ریخت و پس از چند روز که تخمیر شدند، آن را به شیخ تعارف کرد و چون او خورد و مست شد و پاهایش سست شد از پشت وی افتاد. سندباد با سنگی او را به قتل رساند و با کشتی‌ای از جزیره نجات یافت.

کشتی او را به شهر بوزینگان برد که مردمانش از ترس آن‌ها شب‌ها را در قایق‌هایی بر دریا سپری می‌کردند. سندباد در آنجا از بومیان آموخت که به بوزینگانی که بر درختان هستند، سنگ پرت کند و آنان نیز در مقام مقابله به مثل جوز هندی‌-ها را از درختان می‌کندند و به سویش پرت می‌کردند. سندباد جوز هندی‌ها را فروخت و ثروتمند به بغداد بازگشت.

سفر ششم سندباد بحری، به گم‌شدنشان در دریا منتهی شد. کشتی او در نزدیکی کوهی در هم شکست و کشتی‌شکستگان به کوه پناه بردند که پوشیده شده بود از گنجینه‌هایی که کشتی‌های دیگرِ شکسته در آن نزدیکی همراه داشتند و با موج به آنجا افتاده بود. همراهان سندباد یکایک از گرسنگی مردند و او در آخر توانست با چوب‌ها کلکی برای خود بسازد و کالاهایی از گنجینه را بردارد و از راه رودی پرشتاب به شهری در حبشه برسد. شاه آن شهر، مقدم او را گرامی داشت و وقتی کشتی‌ای از بغداد به آنجا رسید، او را با پیامی دوستانه برای خلیفه روانه کرد که سندباد آن را به هارون‌الرشید عرضه کرد[۲۹۹].

سفر هفتم سندباد، باز به گم‌شدن ناخدا و مسافران انجامید. کشتی به نزدیکی گور سلیمان نبی رسید که ماهیان عظیمی از آن پاسداری می‌کردند. ماهیان، کشتی را به کوهی راندند و آن را در هم شکستند. بار دیگر سندباد و همراهانش در جزیره‌ای پناه گرفتند. در نهایت، سندباد باز با تخته‌پاره‌هایی که سر هم کرده بود از راه رودی تندرو به سرزمینی دیگر رسید که مردمی نیکوخصال داشت. آنان از سندباد پرستاری کردند. سندباد که تازه فهمیده بود چوب‌های کلکش از جنس صندل

---

[299] جالب است که ای‌ن ی‌کی از نمون‌ههای نادرِ واردکردنِ مخاطب به داستان در روای‌ت‌های پی‌شامدرن است. شهرزاد که دارد داستان سندباد را برای هارون‌الرشی‌د تعری‌ف می‌کند، به رخدادی مانند دی‌دار او و خلی‌فه اشاره می‌کند و به ای‌ن ترتی‌ب پای او را هم به درون داستانش می‌کشد.

هستند، آن‌ها را فروخت و با دختر حامی‌اش در شهر ازدواج کرد و در آنجا ماندگار شد تا آنکه دریافت مردم این شهر ماهی یکبار بال درمی‌آورند و در آسمان پرواز می‌کنند.

سندباد اصرار کرد تا شبی او را هم با خود ببرند. ایشان چنین کردند و سندباد که از پروازشان در شگفت شده بود، بسم‌اللهی گفت. به محض گفتن این حرف، آتشی از آسمان فروریخت و نزدیک بود همه را بسوزاند. کسانی که او را به هوا برده بودند از او خشمگین شدند و در برهوتی رهایش کردند. در آنجا سندباد، مردی را که تا نیمه توسط ماری بلعیده شده بود، نجات داد. مرد از بزرگان همان شهر بود و با پادرمیانی او بار دیگر سندباد در شهر پذیرفته شد، اما این‌بار فهمیده بود که این مردم، فرزندان شیطان هستند. پس اموال خود را فروخت و به بغداد بازگشت.

سخن سوم: ساختار پهلوانان ماجراجو

1. ساختار پهلوانان ماجراجو احتمالا یکی از کهن‌ترین بافتارهای روایی‌ایست که در اطراف این شخصیت‌های ترشح‌شده است. ساختار پهلوان ماجراجو، بر محور مرکزیِ سفر و حرکت در مکان استوار شده است. پهلوان ماجراجو، کسی است که از جایی به جایی می‌رود و با خطرهای نهفته در مکان‌های نو روبه‌رو می‌شود. انگیزه‌ی این سفر، می‌تواند مانند موردِ گشتاسپ، خروج از سرزمینی و جستجوی بختی تازه در قلمروی ناشناخته باشد، یا –مانند گرشاسپ– به سادگی "ولگردی" و جستجوی هماوردانی شایسته‌ی جنگیدن باشند.

پهلوان ماجراجو از دو خاستگاه اجتماعی مجزا سرچشمه می‌گیرد که هر دو نیز با سفرکردن و رویارویی با مخاطبان مکان‌های نو در ارتباطند. یکی از آن‌ها، سربازان و جنگاوران هستند که سویه‌ی پهلوانی ماجراجویان را برمی‌سازند. سربازانی که در جریان لشکرکشی‌ها و جنگ‌ها به سرزمین‌های بیگانه گام می‌نهند و در محیط‌هایی ناآشنا با دشمن روبه‌رو می‌شوند، مضمونی هستند که با کمی شاخ‌وبرگ یافتن، تصویر شخصی مانند گرشاسپ را به دست می‌دهد. پهلوان ماجراجویی که پس از نبردهای بسیار در سرزمین‌هایی دوردست به کشور خود و نزد خانواده و قبیله‌اش بازمی‌گردد، قهرمانی تلقی می‌شود که خاطرات شنیدنی بسیار دارد و این خاطرات، احتمالا کهن‌ترین دستمایه‌های پرورش اسطوره‌ی پهلوان ماجراجو بوده است.

با این وجود، خاستگاه دومی هم می‌توان برای این شخصیت به دست داد. روایت‌هایی مانند سندباد بحری هم وجود دارد که به کنش بازرگانانه‌ی مردی ماجراجو اشاره می‌کند و در عمل، او را از خصلت‌های پهلوانی عاری می‌سازد. چنین می‌نماید که این رده از ماجراهای مسافرانِ ماجراجو، نظام معنایی جدیدتری بوده که دیرتر تکامل یافته است. این روایت‌ها از طبقات تاجرپیشه‌ای برخاسته‌اند که بر خلاف سربازان، اهل دادوستد و گفتگو بوده‌اند. طبقه‌ای که برای به توافق رسیدن و نه چیره‌شدنِ فیزیکی، تخصص یافته بودند و به همین دلیل ماجراهایشان معمولا خالی از داستان‌های دلاورانه است. بازرگانانی از این دست، همواره در شهرها پا می‌گرفته‌اند و طبقه‌ی اقتصادی مسلطی را تشکیل می‌دادند و به خاطر جهانگرد بودنشان، همواره داستان‌هایی تازه و نو برای تعریف‌کردن داشته‌اند.

به این ترتیب، بر اساس این دو خاستگاه، می‌توان ساختار پهلوانان ماجراجو را بهتر درک کرد. این ساختار، بر محور کردارهای شخصی که در مکان جاری است، شکل گرفته است. خواه این جریان‌یافتن، امری سیاسی، خشونت‌آمیز، دلاورانه و جنگی باشد یا حرکتی بازرگانانه، نرمخویانه، مسالمت‌آمیز و اقتصادی.

2. تقریبا مسلم است که روایت‌های مربوط به ماجراجویان در ابتدای کار، خاستگاهی نظامی داشته و بعدها در طبقه‌ی بازرگانان نیز وامگیری شده است. کهن‌ترین نسخه‌ها از این اسطوره، همواره به پهلوانان مربوط می‌شد و به کنش‌هایی

جنگی ربط دارد. در ایران‌زمین، کهن‌ترین روایت از این دست به ماجراهای سومری گیلگمش برای دستیابی به گیاه جاودانگی مربوط می‌شود. پس از او، داستان‌های اکدی، بابلی و آشوری زیادی در همین امتداد پرداخته شدند. در مصر، داستان‌هایی در همین زمینه شکل گرفتند که بسیاری از آن‌ها به سفرهای سرداران فرعون به بخش‌های جنوبی مصر و منطقه‌ی شاخ آفریقا مربوط می‌شدند.

بر مبنای داده‌های بازمانده از اوستا، اقوام ایرانی از همان هنگامی که وارد فلات ایران شدند، روایت‌هایی از این ماجرا را به همراه داشته‌اند. داستان گرشاسپ، به ظاهر به دورانی چنین کهن بازمی‌گردد. قبایل ایرانی یکجانشین، به زودی روایت‌های خاص خود را با عناصر غنی تمدن‌های کهن‌ترِ ساکن در این منطقه درآمیختند. به این ترتیب، عناصر ایلامی‌ای که بر نبرد پهلوان ماجراجو با هیولاهای غریب تمرکز داشت با عناصر میانرودان که بیشتر به خواستِ جاودانگی منحصر بود، وام گرفته شد.

اما ایرانیان از جنبه‌ی دیگری هم در تکامل روایت‌های مربوط به پهلوان ماجراجو نقش ایفا کردند. آن بدان دلیل بود که بسیاری از قبایل ایرانی تا قرن‌ها بعد، کشاورز نشدند و با سبک زندگی کوچگردانه که به تازگی ابداع کرده بودند، روزگار می‌گذراندند. کوچگردان، بر خلاف کشاورزان، پایبندی خاصی به مکان ندارند و به طور مداوم در حال سفر هستند. از این رو بدیهی است که روایت‌های پرورده‌شده در میان اقوام ایرانی متحرک، به تدریج بر محور پهلوان ماجراجو و مسافر، سازماندهی شود. از آنجا که اقوام کوچگرد ایرانی به طور منظم به درون فلات ایران وارد می‌شدند و به جمع شهرنشینان می‌پیوستند، داستان‌های ایشان نیز به تدریج در قلمرو مردم شهرنشین وارد می‌شد. این همان روندی است که در طی چند قرن از زمان حرکت اقوام ایرانی در عصر اوستایی تا پایان عصر اشکانی، به طور پیوسته ادامه داشت و اساطیر سیستانی شاهنامه را پدید آورد.

سرزمین‌های باختری به دلیل بهره‌مندنبودن از این آمیختگیِ بارآور و همسایگی دو قطبِ چنین متمایزِ شهرنشین/کوچگرد، در کل، روایت‌هایی ساده‌تر و سرراست‌تر را در مورد پهلوانان ماجراجو در دل خود پروردند. در اروپا، کهن‌ترین و مشهورترین اسطوره از این دست، ادیسه است که در زمانی نزدیک به دوران تکامل داستان‌های مشابه ایرانی ظاهر شده است.

ادیسه منظومه‌ایست که سفرِ طولانی پهلوانی را به خانه‌اش روایت می‌کن و رسیدنِ او به سرزمین‌های متنوع و برخوردش با دشمنان گوناگون را شرح می‌دهد. قطعات مختلف داستان اولیس با هم پیوند خاصی ندارد و می‌تواند هر یک به تنهایی بازگو شود. در کل، راوی در نقل شرح دلاوری‌های او نتیجه‌ای اخلاقی یا فلسفی را دنبال نمی‌کند و همه چیز به سادگی اشاره به کردارهای بزرگ پهلوانی است که در مکان حرکت می‌کند. این ویژگی ابتدایی و ساده را در داستان گرشاسپ

هم می‌توان یافت، هر چند در بخش‌های متاخرترِ اوستا، تلاش شده تا تمام این ماجراها در قالبی دینی گرد هم آید و به زنجیره‌ای از کارهای نیک در راستای بازخریدن گناهان یا جلب نظر اهورامزدا تبدیل شود.

داستان‌های دیگری هم که در قلمرو باختری در مورد پهلوانان ماجراجو وجود دارد، مانند داستان اولیس و نسخه‌های اولیه‌ی گرشاسپ، تکه‌تکه و نامنسجم و پراکنده است. پس از ادیسه در حدود قرن ششم تا هشتم پ.م، داستان دلاوری‌های هراکلس پرورده شد که در نهایت در قرن پنجم و ششم پ.م در قالب دوازده خوانِ هراکلس نظم و ترتیبی یافت. این کردارهای قهرمانانه هم ارتباط درونی خاصی با هم ندارند و تنها زنجیره‌ای از پیروزی‌ها و از خطر رستن‌ها هستند که در نهایت در قالب ماموریت‌های تعیین‌شده توسط شاهی بدخو در قالبی روایی سازمان یافته است.

در تمام اساطیر ماجراجویانه‌ی یونانی و رومی، بندِ تسبیحی که مهره‌های ماجرای پهلوان مسافر را به هم وصل می‌کند، ناپرداخته و خام است. سفر به خانه در اولیس ، ادای دین از راه انجام ماموریت‌هایی دشوار در هراکلس و به دست آوردن چیزی گرانبها –پشم زرین– در داستان آرگونات‌ها، در کل، اموری پیش‌پاافتاده است و معنایی باطنی را در خود حمل نمی‌کند. کردارهای پهلوانان در این زمینه، با نظم حاکم بر هستی یا ماهیت وجودی خودشان پیوند نمی‌خورد. هراکلس، اولیس و آرگونات‌ها قبل و بعد از سفرهای پرمخاطره‌شان، تفاوتی نکرده‌اند و نظام حاکم بر هستی و آرایش کلی نیروهای موجود در آن نیز دستخوش تغییری نگشته است.

در میان اساطیر تمدن‌های همسایه‌ی ایران، باید به اساطیر هندی و به ویژه رامایانا نیز اشاره کرد. رامایانا از این نظر که داستانش به سفرِ تبعید گونه‌ی پهلوانی به نام راما و گشت‌وگذارهای طولانی‌اش برای رهاندن همسرش سیتا مربوط می‌شود در این رده از اسطوره‌ها جای می‌گیرد. رامایانا از این نظر که به هفت فصل تقسیم شده است[300] هم به داستان‌هایی مانند سندباد بحری و روایت‌های هفت‌خوانی شباهت دارد. با این وجود از هفت مرحله اثری در آن دیده نمی‌شود و هفت فصل یادشده شیوه‌ایست که والمیکی –سراینده‌ی رامایانا– داستان خود را بر حسب زمانی (دوران کودکی، نوجوانی و...) مرتب کرده است. بخش‌های ماجراجویانه‌ی داستان رامایانا نیز فاقد شیرازه‌ی منسجم است و بیشتر به کشکولی از رخدادهای مستقل شباهت دارد[301].

این ساده‌بودنِ بندنافِ میان ماجراها، در اساطیر اولیه‌ی ایرانی هم وجود داشته است، اما –به گمان من در ترکیب اساطیر قبایل کوچگرد ایرانی با جهان‌بینی زرتشتی –به تدریج تا مرتبه‌ی امری فلسفی و اخلاقی برکشیده شده است، چنان‌که به زودی اشاره خواهم کرد، داستان هفت‌خوان که اوج این برداشتِ فلسفی از سفرهای پرماجراست، کاملا در قالبی دینی و فلسفی ادغام شده‌اند.

[300] Dutt, 2004:198.
[301] Arya, 1998.

ردپای این فرآیند را در داستان‌هایی که در این گفتار مرور کردیم نیز می‌توان یافت. گرشاسپ، کردارهای بزرگش را در قالبی منسجم به اهورامزدا نشان می‌دهد و می‌گوید که به خاطر این کردارها شایسته است که به بهشت وارد شود و گناهش در برابر آتش بخشوده شود. گرشاسپ مدعی است که پیش و پس از انجام این کردارها، تغییری ماهیتی در وی رخ داده است و این تغییر، ربط چندانی به جلب ترحم یا لطفِ هورمزد ندارد، چراکه خداوند در این داستان، هوادار آذر و از گرشاسپ خشمگین است.

گرشاسپ هنگامِ دفاع از خود به ارزشِ خویش در مقام کسی که کردارهای بزرگی را به انجام رسانده تاکید می‌کند و داوری اهورامزدا در مورد گناهان وی را زیر سوال می‌برد. چنین امری که بی‌تردید متاخرتر از داستان اولیه‌ی گرشاسپ بوده و در زمینه‌ای زرتشتی پرورده شده است در اساطیر مغرب‌زمین همانندی ندارد.

به همین ترتیب در مورد سندباد بحری نیز ردپاهایی گنگ از این دگردیسیِ شخصیت قهرمان در جریان رویارویی با مخاطره به چشم می‌خورد. کل روایت هزارویک شب در این باره، گفتگوی سندباد بحری و سندباد حمال است و گویی اولی برای دومی رازِ تمایز میان خودشان را بازگو می‌کند. سندباد در ابتدای کار می‌گوید که جوانی عیاش و بی‌سروپا بوده و تلویحا اشاره می‌کند که اگر به همان ترتیب، روزگار می‌گذراند در جایگاهی نزدیک به سندباد حمال قرار می‌گرفت. با این وجود، او به سفرهایی هفتگانه دست یازید و به این ترتیب به جایگاه کنونی‌اش دست یافته است. این جایگاه تنها به مال‌ومنال وی مربوط نمی‌شود، چراکه هر بار با تاکید بر اینکه وضع مالی خوبی داشته است سفرِ مجدد را آغاز می‌کند.

سفرهای هفت‌گانه‌ی سندباد، او را به مرتبه‌ی شخصی ویژه –یعنی سندباد بحری– فرامی‌کشد. نه تنها کسی که قصری زیبا و ثروتی سرشار دارد، بلکه شخصی که دیگران برای شنیدن سخنانش و آگاهی بر ماجراهای زندگی‌اش گرد می‌آیند و بر مجلسش می‌نشینند. بنابراین در همین داستان‌ها، بذرِ دگردیسی شخصیت پهلوان در جریان درگیری با ماجراها وجود دارد و این تخمی است که در زمینِ ابرپهلوان خواهد رویید.

گفتار چهارم: ضد پهلوانان

سخن نخست: ضحاک

1. ضحاک، بی‌تردید هراس‌انگیزترین و پلیدترین شخصیت منفی در اساطیر ایرانی است. دلالت‌های استعاری فراوانی که افسانه‌ی او را احاطه کرده است به همراه دو شاه– پهلوانِ بزرگ و درخشانی که پیش و پس از او حکومت کرده-اند، نشانگر جایگاه بزرگِ او در عرصه‌ی نیروهای بد و زیانکار هستند.

تبارنامه‌ی ضحاک در بندهش به این صورت است[۳۰۲]: از طرف پدر، ضحاک، پسر خروتاسپ، پسر زینیگاو، پسر ویرفشک، پسر تاری، پسر فرواگ، پسر سیامک است. از طرف مادر، نسب او چنین است: ضحاک، پسر اودی، دخترِ بیک، پسر تمبیک، پسر اووخم، پسر پاورویسم، پسر دروسگانریال پسر گناک مینو. نام مادر او در متون دیگر به صورت واتَک، آوتاک و اودَگ نیز ثبت شده است و شاید با اودایِ ودایی همانندی داشته باشد. در بندهش، او ماده‌دیوی است زیانکار که نماینده‌ی هرزه‌درایی است.

در اساطیر اوستایی و متون پهلوی، نامش آژیدهاک فرزند بیوراسپ است هر چند در متون جدیدتر، فردوسی و بیرونی و نویسنده‌ی تجارب‌الامم و راویان نامطمئنی مانند حسن‌بن‌زید او را با بیوراسپ، یکی گرفته‌اند[۳۰۳]، با این وجود با مرور منابع کهن‌تر معلوم می‌شود که این نام پدرش بوده است. بیور در پهلوی به معنای 10هزار است و بنابراین پدرش امیر یا بزرگ‌زاده‌ای گله‌دار بوده که نامش "دارنده‌ی 10هزار اسب" معنا می‌دهد. در شاهنامه، نامش به ضحاک، فرزند مرداس برگردانده شده است و تبارش را تازی دانسته‌اند. با این وجود لقب بیوراسپ نیز نقل شده است:

کجا بیور اسپش همی خواندند	چنین نام بر پهلوی راندند
کجا بیور از پهلوانی شمار	بود بر زبان دری ده‌هزار
ز اسپان تازی به زرین ستام	ورا بود بیور که بردند نام[۳۰۴]

اشاره‌هایی به تبار تازی وی در متون پهلوی نیز وجود دارد، اما اسم‌های آژیدهاک و بیوراسپ و احتمالا مرداس، فارسی هستند. مرداس به احتمال زیاد از امُرداد مشتق شده است و "نامیرا" معنا می‌دهد؛ البته تفاسیر دیگری نیز در مورد نام وی وجود دارد، چنان‌که مثلا میرجلال‌الدین کزازی آن را از دو بخشِ مر+داس متشکل دانسته و مر را همان مار گرفته و داس

302 بندهش، 31، 6.

303 مختاری‌ان، 1377: 360-370.

304 شاهنامه، داستان جمشید: 84-86.

را با داسه‌ی ودایی به معنای بومی سیاهپوست و غیر آریاییِ هندی یکی فرض کرده است[۳۰۵] که نادرست می‌نماید. چون مَر به معنای مار در عصر اوستایی در زبان‌های ایرانی رواج نداشته و داسه هم در قلمرو زبان‌هایی ایرانی کاربردی نداشته و بعید است نامی که می‌تواند به سادگی از ریشه‌ی مرتَه (مرگ) مشتق شده باشد، به این ترتیب تجزیه شود. همچنین جهانگیر کویاجی نام او را ناشی از ترکیب دو اسمِ دیائوکو و ارشتیاک دانسته است که نخستین و واپسین شاه ماد بودند، اما جدای از آنکه چنین ادغامی به لحاظ زبان‌شناختی بعید است، نامحتمل هم هست که ایرانیان باستان، ترتیب درست شاهان ماد را به شکل امروزین در ذهن داشته باشند و چنین شخصیت پلیدی را به مادها نسبت دهند که همواره در متون باستانی از نامی نیک برخوردار بودند.

ضحاک نیز به احتمال زیاد، همانندسازی همان نام آژیدهاک است که با رنگ و لعابی عربی انجام گرفته است. در زبان عربی، ضحاک به معنای خندان است و هستند چند تنی در تاریخ عرب که ضحاک نامیده شده باشند. چهردادنسک، مادرش را دیوی به نام اوزاگ دانسته است[۳۰۶]، اما آژیدهاک، همان اژدهاست و آن را (اَژی–ده–آک) ؛یعنی، اژدهای دارای 10 صفت زشت نیز ترجمه کرده‌اند، چراکه اَژی، خود به تنهایی مار بزرگ و اژدها معنا می‌دهد و آک به معنای بزه و صفتِ زشت است.

وقتی در دوران اسلامی، اعراب به ایران هجوم آوردند و پس از فتح این کشور به دنبال راهی برای جذب اساطیر غنی مردم مغلوب بودند، ضحاک را دستاویزی خوب یافتند و بنابراین در کمال تعجب می‌بینیم که خودِ اعراب، مبلغانِ تبارِ تازی این موجود تباهکار بودند؛ یعنی، بی آنکه محتوای منفی و تباهِ او را انکار کنند، وی را به اعراب منسوب می‌دانستند و حتی برایش نسب‌نامه‌ای نیز جعل کردند، چنان‌که در مجمل‌التواریخ او را قیس‌بن‌لهوب حمیری دانسته‌اند[۳۰۷]. در این کتاب او وزیر تهمورث و صاحب دو دختر است که یکی از آن‌ها، بعدها با فریدون ازدواج کرد و دیگری به کابل رفت و سردودمان شاهانی شد که در نهایت به مهراب کابلی، پدرِ رودابه منتهی شدند و از این راه با رستم پیوند یافتند.

هر چند این روایتِ تبار تازی ضحاک در اساطیر ایرانی بسیار تکرار شده است، اما به نظر می‌رسد که سخن نولدکه در کتاب حماسه‌ی ملی ایرانیان درست باشد که ضحاک را نیز از اساطیر اوستاییِ مربوط به ایران شرقی می‌داند. از دید او، ضحاک چهره‌ای بود که به تدریج در ایران غربی وامگیری شد، چنان‌که تا دوران ساسانی شهرِ خاستگاه وی را بابل می‌دانستند و این زادگاه در دوران اسلامی به یمن منتقل شد.

---

[305] کزازی، 1380.

[306] دینکرد، 9، 12.

[307] مجمل‌التواریخ، 1383.

داستان زندگی ضحاک از زمان جوانی‌اش و از هنگامی که فریب اهریمن را خورد و پدرش مرداس را به قتل رساند، آغاز می‌شود. مرداس در شاهنامه مردی پاک و نیکوکار بوده است و پلیدی از مجرای او نیست که به پسرش راه می-یابد:

پسر بُد مر این پاکدل را یکی — کش از مهر بهره نبود اندکی

جهانجوی را نام ضحاک بود — دلیر و سبکسار و ناپاک بود[۳۰۸]

ضحاک پس از کشتن پدرش، جای او را غصب کرد و از ثروت و اقتدار وی برخوردار شد.

فرومایه ضحاک بیدادگر — بدین چاره بگرفت جای پدر

به سر برنهاد افسر تازیان — بریشان ببخشید سود و زیان[۳۰۹]

آنگاه به جنگ جمشید رفت که تازه فره ایزدی را از دست داده و آسیب‌پذیر گشته بود. ضحاک در نبرد بر او چیره شد و در نهایت، جمشید اسیر شد و به دست برادرش–اسپیتیور– با اره از میان به دو نیم شد. به این ترتیب، عصر زرین جمشیدی پایان یافت و دوران ظلمتی که ضحاک نماینده‌اش بود آغاز شد.

در شاهنامه چنین آمده است که ضحاک پس از غلبه‌کردن بر ملکِ جمشیدی، فریبِ اهریمن را خورد که در قالب خوالیگری به دربار وی راه یافته بود و خوراک‌هایی بسیار دلپذیر برایش می‌پخت. اهریمن در این قالب، ضحاک را به گناه گوشتخواری آلود:

ز هر گوشت از مرغ و از چارپای — خورشگر بیاورد یک‌یک به جای

به خونش بپرورد بر جای شیر — بدان تا کند پادشا را دلیر

سخن هر چه گویدش فرمان کند — به فرمان او دل گروگان کند

خورش زرده‌ی خایه دادش نخست — بدان داشتش یک زمان تندرست

بخورد و بر او آفرین کرد سخت — مزه یافت خواندش ورا نیکبخت

چنین گفت ابلیس نیرنگ‌ساز — که شادان زی ای شاه گردن‌فراز

که فردات از آن گونه سازم خورش — کزو باشدت سربه‌سر پرورش

برفت و همه شب سگالش گرفت — که فردا ز خوردن چه سازد شگفت

خورش‌ها ز کبک و تذرو سپید — بسازید و آمد دلی پرامید

---

[308] شاهنامه، داستان جمشید: 82 و 83.

[309] شاهنامه، داستان جمشید: 118 و 119.

شه تازیان چون به نان دست برد | سر کم‌خرد مهر او را سپرد
سیم روز خوان را به نان و بره | بیاراستش گونه‌گون یکسره
به روز چهارم چو بنهاد خوان | خورش ساخت از پشت گاو جوان
بدو اندرون زعفران و گلاب | همان سالخورده می و مشک ناب[۳۱۰]

به این ترتیب، ضحاک نیز مانند جمشید به گناه گوشت‌خوردن دست یازید. وقتی هم که خواست از او قدردانی کند، این آشپزِ دروغین درخواست کرد تا بر دو کتفش بوسه بزند. ضحاک این اجازه را داد و در نتیجه از دوش‌های وی مارهایی بیرون روییدند که ضحاک را می‌آزردند. این بار اهریمن در قالب پزشکی به دربار او آمد و راهِ رام‌کردن مارها را به او آموخت. این راه عبارت بود از کشتن دو جوان در هر روز و خوراندن مغز ایشان به مارها.

خوالیگرانی که این مسئولیت را بر عهده داشتند، دو تن بودند به نام‌های ارمایل و گرمایل که مردانی نیکوکار بودند و برای پرهیز از خونریزی بیشتر از هر دو جوانی را که سربازان ضحاک برایشان می‌آوردند، یکی را از بند می‌رهاندند و مغز دیگری را با مغز گوسفند درمی‌آمیختند. به این ترتیب تا زمان ظهور فریدون، این گروهِ از مرگ رهیده، چندهزار تن شده بودند و در کوهستان‌ها به صورت پنهانی می‌زیستند. اینان همان کسانی بودند که بعدها قوم کرد را تشکیل دادند و در نبرد فریدون و ضحاک، نقشی بزرگ ایفا کردند و بخش مهمی از سپاه کاوه‌ی آهنگر را تشکیل دادند. داستان نبرد ضحاک و فریدون و قربانی‌هایی که برای خدایان گوناگون دادند را در بخشِ مربوط به فریدون به طور مفصل روایت کردیم و بنابراین در اینجا آن را دانسته می‌گیریم و از آن می‌گذریم. تنها باید به ارتباط او با پهلوان ماجراجویی مانند گرشاسپ اشاره کرد، چون گرشاسپ در زمان ضحاک برآمد و به روایتی از سرداران بزرگ او بود. در متون پهلوی چنین آمده است که گرشاسپ به دستور ضحاک برای نبرد با اژدهایان و دیوان فرستاده می‌شد و مورخان دوران اسلامی بر این نکته تاکید کرده‌اند که گرشاسپ از ابتدا با ضحاک مخالف بود و شاه ستمگر نیز از وی در هراس بود؛ در نتیجه او را به ماموریت‌هایی دشوار و مرگبار می‌فرستاد تا شاید به این ترتیب، مرگ، او را دریابد، اما گرشاسپ در همه جا پیروز بود تا آنکه فریدون، شورش خود را آشکار کرد و گرشاسپ نیز به وی پیوست.

در مورد پیوند ضحاک و دیوهای رویاروی گرشاسپ، می‌توان به شاهنامه هم استناد کرد. فردوسی در فصلِ مربوط به ضحاک به شخصی به نام کُندَرو اشاره می‌کند که خزانه‌دار ضحاک و از نزدیکان وی بود و او همان کسی است که قیام فریدون را به ضحاک خبر می‌دهد و با بی‌توجهی عجیب وی روبه‌رو می‌شود، چون ضحاک وقتی خبر قیام فریدون و کاوه را

---

[310] شاهنامه، داستان جمشید: 131-143.

شنید، برای مدتی دراز خود را گول می‌زد و فرض می‌کرد که در واقع شورشی بر پا نشده است و به کندرو می‌گفت که شاید این جمعیتی که بر او خروج کرده‌اند، مهمانانی هستند که به سویش می‌شتابند.

ناآگاهی غریب ضحاک از نفرت مردمان از وی در کنار این نکته که گنجورش کندرو، یا همان گندروای اوستایی است، او را به اژدهای مهیبی با همین نام که در دریا پنهان بود و به دست گرشاسپ اسیر شد، شبیه می‌سازد. به ویژه که گرشاسپ هم او را نکشت و وی را به دست مردی پارسا سپرد تا عقوبتش کند؛ درست همانطور که ضحاکِ شکست‌خورده به فریدون سپرده شد تا در دماوند اسیر گردد. به این ترتیب، ضحاک از دو سو با ماجرای گرشاسپ پیوند برقرار می‌کند. از سویی باگندروا مربوط است و از سوی دیگر دلیل سفرهای پرمخاطره‌ی اوست. به این ترتیب، ضحاک در قالب اساطیری مانند هراکلس نیز می‌گنجد که محورشان مهمان‌شدنِ پهلوانی بزرگ نزد شاهی ستمگر است و تعیین ماموریت مرگباری از سوی این شاه با هدفِ به قتل رساندنِ آسان و بی‌دردسرِ آن پهلوان.

هر چند خوش‌خیالی ضحاک در شاهنامه نسبت به قیام مردم، برجسته و بحث‌برانگیز است، اما از منابع دیگر می-دانیم که در کل نسبت به مردم، رویکردی منفی داشته و خونریزی‌هایش زبانزد مردمان بوده است، چنان‌که وقتی برای پیروزی بر ایرانیان در شهرِ بَوری (بابل) برای آناهیتا قربانی کرد از او خواست تا وی را بر هفت کشور چیره نماید تا بتواند این سرزمین‌ها را از جمعیت خالی کند[۳۱۱]. این درخواست هنگامی که بر بالش و فرش زرین نشست و در برابر خود، برسم گسترد و برای وایو قربانی داد هم تکرار شد[۳۱۲] و بنابراین گویا یکی از کارویژه‌های ضحاک، کشتار مردمان بوده باشد.

ضحاک، گذشته از این تباهیِ بزرگ؛ یعنی، از میان بردن جوانان و مغز جوانان، گناهان دیگری را نیز مرتکب شد. او نیز مانند جمشید و خواهرش نژادها را با هم درآمیخت. به این معنا که پسر و دختری را وادار کرد تا در برابر چشمانش با دیوی نر و ماده درآمیزند؛ در نتیجه از آمیزش مرد و ماده‌دیو، سیاهپوستان و از وصلت دختر و نره‌دیو، هیولاهای بسیاری زاده شدند[۳۱۳].

ضحاک، همچنین موجودی بود که باعث تباهی زمین شد و آب‌ها را محبوس کرد. زندانی‌شدنِ ارنواز و شهرناز در کاخِ او و اینکه او از هر دو کام می‌گرفت و به این دو دخترِ جمشید، جادوگری آموخته بود از دید بیشترِ پژوهشگران همچون عمل دیوِ خشکسالی و حبس آب‌ها جلوه کرده است. در شاهنامه و اوستا چندین‌بار به این نکته که ضحاک به تابستان و خشکی ارتباط داشته، اشاره شده است و الگوی نبرد او با جمشید با آنچه در جنگِ میان اپام‌نپات (ایزد آب‌ها) و اسپنجَغرَه (دیو خشکی) می‌بینیم شباهت بسیاری دارد.

---

[311] آبان‌یشت، 8، 28-31.

[312] رام‌یشت، 5، 19-21.

[313] بندهش، 33، 2 و 3.

ضحاک به خاطر کارهای ناپسندی که در دوران حکومتش بر زمین کرد، نامدار است. حکومت او بر قلمرو جمشید یک روز کمتر از 1000 سال طول کشید و در واپسین روز پس از هزاره‌ای که ظهور کرده بود، فریدون به دادخواهی قیام کرد. بیشتر منابع کهن، زیانکاری‌های او را ناشی از خوی و سرشتِ پلیدش دانسته‌اند، چنان‌که نامش را هم به آژی و دهاک شکسته‌اند و بخش دوم را "دارنده‌ی 10 عیب" ترجمه کرده‌اند. این 10 عیب در منابع گوناگون به اشکالی متفاوت ذکر شده است. در چهردادنسک چنین آمده است که او با پنج صفت پلید زاده شد که عبارت بودند از: آز، پلیدی، جادو، دروغ، و لاابالی‌گری.

در سوتگرنسک، چنین آمده است که او پرستش هفت دیو را به مردم تحمیل کرد که عبارت بودند از: خشم، شهوت، فقر، خشکسالی، رنج، مستی و ناداری. این‌ها تقریبا با کماله دیوانِ زرتشتی یکی هستند که هفت موجود زیانکار و هماوردانِ امشاسپندان و هورمزد محسوب می‌شوند. در همین کتاب به این نکته اشاره شده که ضحاک تمام کارهای نیکِ جمشید را از میان برد و تاثیر دوران زرین وی را از ایران‌زمین سترد. سپس شرح داده شده است که در دوران وی دزدی، حیله‌گری، خودپسندی و سرپیچی از پرستش خداوند رواج یافت. در مجمل‌التواریخ چنین آمده است که نامش به معنی "10 عیب" است، از آن رو که 10 رسم بد را باب کرد که در میانشان ابداع‌کردنِ رسم روزه‌گرفتن و پرستش خداوند همچون یک بنده هم بود! به این ترتیب، ضحاک نه تنها شخصیتی سامی که همچون مبلغی برای نسخه‌ی سامی از یکتاپرستی بازنموده می‌شود.

درباره‌ی مفهوم دهاکه تفسیر دیگری نیز وجود دارد، چنان‌که در فصل فریدون دیدیم، بندی در یسنا وجود دارد که در آن، کسانی که از هدایای هوم می‌دزدند، نفرین و تهدید شده‌اند به اینکه در خانه‌شان دینیار و برزیگر و رزمنده زاده نشوند بلکه مورَکَه و ورشَنَه و دهاکَه زاده شوند. این دهاکه را استاد پورداوود در حاشیه‌ای که بر ترجمه‌ی یسنا نوشته،با واژه‌ای پهلوی مترادف گرفته که در تفسیر همین بخش به کار رفته است و "دَخشَک کاهِنیتار" خوانده می‌شود و معنای آن "کاهنده از نشانه‌ی مقدس" است.

این عبارت در ترجمه‌ی سانسکریت یسنا به صورت "دارنده‌ی علامت خاص" یا "داغ‌خورده" برگردانده شده است. در ضمن، این واژه در جاهای دیگر همچون صفتی در برابر روحانیونِ آتوربان‌ها به کار گرفته شده که خویشکاری‌شان حفظ نمادها و نشانه‌های مقدس بوده است. نتیجه آنکه دهاکه، به تنهایی معنای داغ‌خورده یا کسی که تابوی نمادهای قدسی را می‌شکند هم، معنا می‌دهد. با توجه به آنکه ضحاک، نظم اجتماعیِ بنانهاده‌شده توسط جمشید و قواعد مقدسِ حاکم بر روزگار زرین را بر هم زد، این لقب برایش شایسته می‌نماید.

هر چند برخورداری ضحاک از فره کیانی جای چون‌وچند بسیار دارد، اما در این مورد که ضحاک برای به دست آوردن این فره، بسیار کوشید، شکی نیست. در زمیادیشت وقتی داستان گسستن فره از جمشید روایت می‌شود، سرنوشت سومین بخش از فرهِ جمشیدی مبهم باقی می‌ماند. آخرین اطلاعی که در مورد این فره داریم، آن است که آماجِ نیروهایی اهریمنی و اهورایی می‌شود که هر دو برای به دست آوردنش شتاب دارند. صحنه با رویارویی ضحاک و ایزدِ آذر به اوج می-رسد، در جایی که هر یک از این دو هماورد، دیگری را تهدید می‌کند که اگر به فره دست یازد، توسط دیگری به قتل خواهد رسید. نیروی این دو برابر بود و از این رو هر دوی این حریفان از به دست آوردن فره درمی‌مانند[۳۱۴].

با مرور فهرست هماوردانی که برای داشتن فره با هم درگیر شده بودند، می‌بینیم که در یک سو وهومن، اردیبهشت و آذر قرار دارند که دو تای آخرشان از ایزدان کهن ایرانی و فرشتگان مهم زرتشتی هستند و وهومن نیز ابداع بزرگ زرتشت است که بعدها نقشش در اساطیر سامی به گابریل یا جبرئیل محول می‌شود. در مقابل ایشان، اکومن و خشم و ضحاک قرار دارند. اکومن و خشم از دیوهای کهن ایرانی هستند. اکومن هماوردِ وهومن است و خشم با اردیبهشت می‌ستیزد.

از این رو چنین می‌نماید که درگیری این سه زوج، کشمکش سه دیو با سه ایزد باشد. به این ترتیب، می‌بینیم که ضحاک در اینجا همچون دیوی در برابر آذر نموده شده است. این ارتباط نزدیک ضحاک با خدایان و دیوان در اساطیر کهن ایرانی، نشانگر آن است که ضحاک، شخصیت تاریخی متاخری نبود و اگر هم بخواهیم دنبال ردپایش در روایت‌های تاریخی بگردیم، باید به وقایع دوران آغازین آریایی‌ها به فلات ایران مراجعه کنیم.

پیوند ضحاک با دیوان و آفریده‌های اهریمنی به همین بند از اوستا محدود نمی‌شود. در وندیداد هم هنگامی که سخن از سرزمین‌های آفریده‌شده به دست اهورامزداست، می‌خوانیم که اولین سرزمینی که آفریده شد، ایرانویج بود که اهریمن برای ویران‌کردنش اژی را در آن پدید آورد. اژی در این بند به صورت موجودی کاملا اساطیری بازنموده شده است. او اژدهایی با سه کله و شش چشم و سه پوزه است که زورمندترین دروغی است که اهریمن برای نابودی جهان راستی آفرید[۳۱۵].

با این وجود، در تمام بندهای یادشده، صفت‌هایی نیکو نیز به ضحاک نسبت داده شده است. این صفت‌ها بیشتر به قدرت وی اشاره دارد. در همین بند از وندیداد که شرحش گذشت، او "دارای هزار چستی و چالاکی" دانسته شده است و در یشت‌ها می‌بینیم که صفتِ اَشِورِچَه به او داده شده است[۳۱۶] که؛ یعنی، بسیار دلیر. خودِ این نکته که در پایان عمر تصمیم می-گیرد در مورد دادگستربودنش از مردم شهادت بگیرد نیز نشانگر آن است که بازمانده‌ای از ارزش‌های اخلاقی در وی وجود داشته است. این ارزش‌ها البته با حسد و کینه درآمیخته بود، چراکه اصولا دستگیرشدنش به دست فریدون بدان دلیل بود که

---

[314] زمی‌ادی‌شت، 7، 46-50.

[315] وندی‌داد، 2، 3.

[316] زمی‌ادی‌شت، 57.

همسران خویش را با وی دید و نتوانست بر تعصب و خشم خویش غلبه کند و به این ترتیب به کاخ خویش بازگشت و در آنجا دستگیر شد.

پایان کار ضحاک نیز مانند زندگی‌اش آغشته با اسطوره است، چنان‌که در بخشِ مربوط به فریدون دیدیم، ماجرای شهادت‌خواستن ضحاک از مردم به قیام کاوه‌ی آهنگر انجامید و در نهایت، روزگار را بر این پادشاه ماردوش تیره ساخت، اما فریدون به حکم اهورامزدا پس از شکست‌دادنش او را به قتل نرساند، اما در کوه دماوند در بندش کرد. ضحاک بر اساس اساطیر زرتشتی یکی از سه شاهِ تباهکاری بود که توسط اهریمن نامیرا گشته بود، در نتیجه قرار بر آن است که او تا پایان زمان در این کوه آویخته بماند.

در پایان زمان، یکی از اشموغان –یعنی پیروان دروغ– او را از بند خواهد رهاند، اما در ابتدای کار، ضحاک از بیم فریدون تکان نخواهد خورد تا آنکه آن اشموغ به او جرات دهد و خبردارش سازد که فریدون و دودمانش از زمین رفته‌اند. آنگاه ضحاک به حرکت درمی‌آید و ابتدا همان اشموغ را می‌بلعد؛ بعد هم به جان آفریدگان نیک زمین می‌افتد و یک‌سوم مردم، چارپایان و گیاهان را از میان می‌برد تا آنکه آب و آتش و گیاه نزد خداوند به دادخواهی می‌روند و او را از تباهکاری ضحاک آگاه می‌کنند.

اهورامزدا در آن هنگام، نریوسنگِ نیرومند را برمی‌انگیزد تا بانگ بردارد و گرشاسپ را از خواب بیدار کند. گرشاسپ که با جادوی پری به خواب فرو رفته است در این هنگام برمی‌خیزد و سر ضحاک را با گرز فرومی‌کوبد[۳۱۷]. به این ترتیب، مرگ ضحاک امری غایت‌مدارانه و آخرالزمانی است که با اساطیر نجات‌بخشی و روایت‌های مربوط به سوشیانس پیوند می‌خورد.

2. در مورد خاستگاه افسانه‌ی ضحاک و همخوانی وی با شخصیت‌های تاریخی، برداشت‌ها و سخنان بسیاری وجود دارد. علی حصوری بر مبنای تفسیری که از بند هفدهم بندهش دارد بر این باور است که ضحاک در اصل، شاهی فرهمند بوده است و به خاطر تلاشش در راستای از میان بردن نظم طبقاتی عصر جمشید، چنین بدنام شده است. این برداشت در برخی از نویسندگان معاصر که در پی نوآوری و شالوده‌شکنی در تفسیر اساطیر کهن بودند، علایقی مارکسیستی را دامن زد، در حدی که برخی از مشاهیر معاصر، ضحاک را به خاطر هواداری‌اش از سوسیالیسم و برابری طبقاتی ستودند!

پیش از ورود به بحثِ ارتباط ضحاک با طبقات اجتماعی، باید نخست بر این نکته تاکید کنم که فهمِ اساطیر، جز در پرتوِ توجه به پیشینه‌ی تاریخی مفاهیم و سراسرِ دورانی که آن اسطوره در ذهن مردمان حضور داشته است، ممکن نیست. این بدان معناست که اگر می‌خواهیم در مورد رابطه‌ی شخصیتی مانند ضحاک با طبقات یا اسکندر با چشمه‌ی آب حیات

[317] زند بهمن‌یسن، 70، 71، 13-24.

کنکاش کنیم، نخست باید به دلالت معنایی این عناصر در نزد مردمی که بدان خو گرفته بودند توجه نماییم، وگرنه اگر چشمه-ی آب حیات را در پرتوِ دانش زیست‌شناسی امروزین بفهمیم و اسکندر را به خاطر پیشرو بودنش در تشخیص ژن‌های سرطان و فیزیولوژی پیری بستاییم یا درکِ مارکس از مفهوم طبقه را به چند هزاره پیش تعمیم دهیم، دچار خطاهایی بنیادین خواهیم شد که در این روزگار ارتکابش مرسوم شده است..

دست کم در مورد رابطه‌ی ضحاک و طبقه، نمونه‌ای از این خطای همزمانی[۳۱۸] در سابقه‌ی پژوهش در اساطیر ایرانی رخ داده است. ایرانیان باستان مفهوم طبقه را به عنوان نظمی طبیعی ادراک می‌کردند که بر اساس خویشکاری و وظایف دینی و قدسیِ گروه‌های گوناگون اجتماعی استوار شده است. مفهوم کاست در هند و پیشَگ در ایران، در کل با مفهوم مدرن Class همخوان نیست و برگرفتن نتایجی مارکسیستی از اسطوره‌ای مانند ضحاک، همان‌قدر نادرست است که به رسمیت شمردن اسکندر در مقام موسس علمِ ژنتیک پیری‌شناسی[۳۱۹]!

طبقه در نزد ایرانیان باستان، امری بود که با روابط خونی و "هم‌نافی"، کارکردِ اجتماعی افراد و خویشکاری یا مرکزداشتن در هستی، پیوند می‌خورده است. مفهومی که به لحاظ کارکرد اجتماعی‌اش، پیوندش با نظام آرایش امور قدسی و تاثیرش در سازماندهی خودانگاره‌ی انسانی، شایسته‌ی بررسی و تحلیل است، اما بی‌تردید این مفهوم با مضمون طبقه‌ی مدرن که بر محوری اقتصادی استوار شده و به تفکیک کار در جامعه‌ی مدرن مربوط است، ارتباطی ندارد.

با این مقدمه می‌توان به بحثِ عملکرد ضحاک در مورد طبقات پرداخت. در متون پهلوی، چندین بار به این موضوع اشاره شده است که ضحاک، نیکی‌های جمشید را از میان برد و دستاوردهای او را ویران کرد. با به یاد آوردن اینکه مهم‌ترین دستاورد جمشید در قلمروی سازماندهی اجتماعی، تاسیس نظام طبقاتی بود، معلوم می‌شود که ضحاک، نابودکننده‌ی این نظم نیز بوده است، چنان‌که گفتیم، این تفسیر با روایت فردوسی از فریدون که پس از چیرگی بر او نظم طبقاتی را بار دیگر برقرار کرد همخوانی دارد؛ به ویژه که بیرونی نیز او را در آثارالباقیه، نماینده‌ی جوامع کهن‌تری می‌داند که هنوز تقسیم طبقاتی در میانشان رواج نیافته بود[۳۲۰].

به این ترتیب، چنین می‌نماید که ضحاک، نماینده‌ی دورانی از آشوب بوده که در جریان آن، نظم طبقاتی جامعه دستخوش آسیب شده و نظم و ترتیب کارویژه‌های مردمان در طی آن رو به زوال رفته است. اگر بخواهیم ضحاک را با شاهی تاریخی تطبیق دهیم، باید به دنبال شخصیتی انقلابی بگردیم که در راستای تخریب این نظم عمل کرده باشد.

---

[318] Synchronic phallacy

[319] Genetic Gerontology

[320] آثالباقی‌ه، 1923: 224.

در نگرش ایرانیان باستان، نظمِ طبیعی و اهورایی‌ِ حاکم بر گیتی، جایگاهی ویژه و ورجاوند را برای هر کس در بر می‌گرفت که با کارویژه یا رسالت او در زندگی مربوط بود. این کارویژه توسط جایگیری فرد در یک قبیله یا قومیت یا طبقه‌ی اجتماعی تعیین نمی‌شد، اما در قالبِ آن، سازمان می‌یافت، چنان‌که مثلا در عصر ساسانی که نظم طبقاتی با سختی مراعات می‌شد، مدافعان و مخالفان این نظم (مثل انوشیروان در برابر مزدک) به سطح برخورداری یا منزلت طبقه‌ها اعتراض چندانی نداشتند، بلکه بیشتر به قالبِ دینی و تقدس این نظام مربوط می‌شد. انقلابیون این دوران هم، دین‌آورانی مانند مزدک بودند نه مصلحانی اجتماعی و دادخواهانی اقتصادی شبیه آنان که در عصر اسلامی ظهور کردند. از این رو، کنش ضحاک در محو آثار جمشید و در برهم زدن نظم طبقاتی، در چشم ایرانیان کهن "محوکردن نشانه‌ای ایزدی" دانسته می‌شده و به همین دلیل هم ضحاک همچون دیوی در چشمشان جلوه داشته است.

به عنوان شاهدی بر تصویر ضد اخلاقی و پلیدِ ضحاک در چشم ایرانیان قدیم، می‌توان به موارد زیادی اشاره کرد. نمونه‌ای که جنبه‌ای دیگر از شخصیت ضحاک را در برابر ما آشکار می‌سازد، جمله‌ای تفکربرانگیز است از گزیده‌ی زاتسپرم؛ در آنجا که اهورامزدا به زرتشت می‌گوید که در میان تمام آفریدگان، همه‌شان پیش از مرگ از "داد فرشکرت‌کرداری" برخوردار شدند، جز ضحاک[321]. "داد فرشگردکرداری" را به اشکال گوناگون ترجمه کرده‌اند، یکی از آن‌ها، توبه‌خواستن است. دیگری، با داد سنجیدنِ کردارهای خویش همچون زمان فرشگرد است. معنایی نزدیک به اینکه در دستگاه نظریه نگارنده وجود دارد، تمامیت است. چنین می‌نماید که ضحاک، تنها موجودی است که بدون تمامیت و "نیمه‌کاره" با مرگ روبه‌رو می‌شود یا به قولِ موبدان زرتشتی، بی‌توبه از دنیا می‌رود.

3. بر مبنای این داده‌ها، ضحاک به لحاظ تاریخی با شخصیت‌هایی که انقلابی اجتماعی را برای دستیابی به یک نظم نوین طبقاتی رهبری می‌کردند، ارتباطی ندارد. علی حصوری معتقد است که مناسب‌ترین شخصیتی که در این رده می‌گنجد، بردیا، فرزند کوروش بزرگ، است که پس از برادرش کمبوجیه بر تخت نشست و خراج سه سال تمام استان‌ها را بخشید و به ظاهر، دست اندرکار کنار گذاشتنِ طبقه‌ی نخبگان پارسی و تاسیس الگویی نو از نظمِ شاهنشاهی بود. برنامه‌های او در کمتر از یک سال با توطئه‌ی سرداران پارسی به رهبری داریوش بزرگ، عقیم ماند و خودش کشته شد و در تاریخ، همچون مغی دروغگو بازنموده شد. با این وجود، بردیا به خودی خود، مردی نامدار و ستوده‌شده بود که حتی داریوش برای از میان بردن خاطره‌ی وی، ناگزیر شد او را در قالب مغی دروغزن نمایش دهد.

[321] گزیده‌ی زاتسپرم، 3،24.

حضوری بر مبنای دخالت بردیا و ضحاک در نظم اجتماعی مستقر، تلاش انقلابی هر دو برای برهم زدن آن و شکست‌خوردنشان از شاهی فرهمند و پرشوکت (فریدون/داریوش) این دو را یک تن دانسته است. از دید نگارنده، این برداشت، نادرست است، چون ساختار بردیای/گوماتای تاریخی با ضحاک اساطیری ارتباطی ندارد. بردیا/گوماتا، جوانی خوشنام و محبوب بود که در پی بر هم زدن نظمی سیاسی –و نه طبقاتی– بوده و به سرعت هم شکست خورده است، بنابراین هیچ ارتباطی با شاهِ زیانکار، سالخورده، منفور و مقتدری مانند ضحاک ندارد که دوران حکومتش هزار سال به درازا کشید. در واقع در مورد اصلاحات مورد نظر بردیا داده‌های محکمی در دست نداریم و تنها اشاره‌های بیستون و داده‌های غیر قابل اعتماد هرودوت را داریم که بیشتر رونوشتی از تبلیغات رسمی دربار داریوش است و همان داستانِ جعل هویت بردیا به دست مغی گوماتا نام را نقل می‌کند که به احتمال زیاد نادرست است.

تفسیر دیگری که می‌توان در مورد ضحاک داشت، آن است که او را با آژیدهاک –واپسین شاه ماد– همانند بدانیم. او نیز شاهی سالخورده و مقتدر بود که برای مدتی طولانی بر بخش مهمی از ایران‌زمین حکم راند و در نهایت به دست شاه–پهلوانی فرهمند و نیرومند همچون کوروش شکست یافت. او نیز مانند ضحاک در زمان کودکیِ شاهِ فرهمند، رویایی دید و بر آینده آگاهی یافت و دستور داد تا کودک را به قتل برسانند، اما کودک (فریدون/کوروش) در جنگل ببالید و در نهایت او را به یاری یکی از سرداران خودش (گرشاسپ/هارپاگِ مادی) شکست داد. هر دوی این شاه‌ها پس از شکست‌خوردن به قتل نرسیدند و به تبعید فرستاده شدند. همسانی این دو بدان دلیل محتمل می‌نماید که نام آخرین شاه ماد که احتمالا در حالت اولیه اَرشتَه‌وَیکَه –یعنی نیزه‌انداز– بوده است با آژیدهاک شباهت دارد و در برخی از متون به صورت مترادفی برای آن به کار گرفته شده است.

با این وجود یکسان‌دانستن این دو نیز خالی از اشکال نیست. آژیدهاک در میان مادها چندان محبوب نبود، چون در نهایت، سربازان خودش به کوروش تسلیمش کردند و هرودوت نیز به سرکوب سرداران مادی به دست وی اشاره می‌کند. با این وجود نباید از یاد برد که او به مدت سه سال با توانی بسیار در برابر کوروش مقاومت کرد که در مورد رقیبان و دشمنان کوروش، سابقه‌ای درخشان محسوب می‌شود. همچنین او تنها شاهی بود که در میدان نبرد، کوروش را شکست داد و حتی یکبار او را تا پاسارگاد عقب راند.

یاد و خاطره‌اش هم، چندان منفی و منفور نبوده است، چنان‌که او را پدرزن و پدربزرگ کوروش دانسته‌اند و به ویژه در متونی مانند تربیت کوروشِ کسنوفانس، همچون دلاوری جنگاور و خردمند ستوده‌اند[۳۲۲]. همچنین نشانی از اینکه

[322] کسنوفانس، 1342.

دست به اصلاحاتی طبقاتی زده باشد یا به کشت‌وکشتار روی آورده باشد در دست نیست. به عبارت دیگر، عنصرِ اهریمنی ضحاک در او دیده نمی‌شود.

برداشت تاریخی دیگری که در مورد ضحاک وجود دارد، وی را با حمله‌های خونینِ آشوریان به آذربایجان و ایلام در قرون هشتم و هفتم پ.م مربوط می‌داند. یوستی که نخستین نماینده‌ی مهم این دیدگاه است[۳۲۳]، معتقد است که ضحاک، شکل تشخص‌یافته‌ی آشوریانی بوده است که برای غارت به آذربایجان و کردستان ایران می‌تاختند و گاه تا بخش‌های درونی سرزمین ایلام نیز پیش می‌آمدند.

هر چند یوستی، ضحاک را بیشتر با دوره‌ای تاریخی همانند می‌گرفت، اما امروزه گرایشی در میان برخی از نویسندگان ایرانی وجود دارد تا او را با یکی از شاهان آشوری یکی بگیرند. در میان شخصیت‌های تاریخی‌ای که در این مدت به ایرانِ غربی تاختند، به ویژه شروکین (سارگون) دوم بیشتر مورد توجه است که با سپاهیانش تا کوه دماوند پیش رفت و روستاهای بسیاری را ویران کرد و قبایل ایرانی گوناگونی را مطیع خود ساخت. بی‌تردید، شروکین دوم در میان شاهان آشوری بهترین گزینه در این مورد است، چراکه به رفتار خشونت‌آمیزش با ایرانیان از مجرای نوشتارهای درباریِ خودش آگاهی داریم. با این وجود، سرگذشت شروکین هیچ ارتباطی با ضحاک ندارد. او شاهی کامیاب و پیروزمند بود که برای مدتی نه چندان طولانی در قلمرو خود سلطنت کرد و در نهایت همچون سایر شاهان آشوری درگذشت.

اگر بخواهیم ضحاک را به اقوام مهاجر به ایران منسوب بدانیم، یک امکان دیگر، آن است که وی را با قبایل مهاجم سکا یکی بگیریم. هاشم رضی در دانشنامه‌ی خود بر این حدس رفته است[۳۲۴]. تکیه‌گاه او برای این بحث، گفتار بیرونی است که می‌گوید ضحاک نماینده‌ی جامعه‌ای ابتدایی بود که تقسیم طبقاتی در آن هنوز ظهور نکرده بود و این ویژگی در آشوریان، غایب و در کوچگردانی مانند سکاها حاضر است. همچنین حدس رضی به خاطر شرقی‌دانستن ضحاک بر احتمال سست‌ترِ غربی‌بودنش ترجیح دارد. ارتباط این شخصیت با اسب و پیوند نهایی نوادگان دختری‌اش با رستم که پهلوانی سیستانی و سکاست نیز این احتمال را تقویت می‌کند. با این وجود، شوکت شاهی ضحاک، پیوندش با تازیان و اینکه هزار سال بر ایران‌زمین سلطنت کرد با تازش‌های گاه‌وبیگاه سکاها شباهتی ندارد و بیشتر به دشمنی مستقر و نیرومند مانند سلسله‌های میانرودان همخوان است.

---

[323] Justi, 1879.

[324] رضی، 1381.

4. در مورد خاستگاه ضحاک، امکان دیگری نیز وجود دارد و آن هم این است که او از ابتدا موجودی اساطیری بوده است و اصل و نسبش به آدمیان و شاهان تاریخی بازنمی‌گردد. این نظر چنان‌که گفتیم، نخستین بار در کتاب اثرگذار نولدکه –حماسه‌ی ملی ایرانیان– به طور جدی مطرح شد. نولدکه با تحلیل کهن‌ترین واژگان مربوط به ضحاک، به این نتیجه رسید که همه‌ی عناصر این روایت، مانند تمام روایت‌های اوستاییِ دیگر، به ایران شرقی مربوط می‌شود؛ از این رو برداشت وی این بود که ضحاک در ابتدای کار، نوعی دیو یا اژدهای محبوس‌کننده‌ی آب‌ها بوده که بعدها با شاهان تاریخی تطبیق داده شده است. در مورد اساطیر اوستایی در کل، این قاعده درست است که زمینه‌ی جغرافیایی‌شان ایران شرقی است و به عناصر اساطیریِ کهن آریایی، بیش از رخدادهای تاریخی اشاره می‌کنند؛ همچنین این هم درست است که استخوان‌بندی داستان‌های اوستایی بر مبنای رخدادهای تاریخی و درگیری‌های شاهان محلی در شرق ایران‌زمین استوار شده که همواره از ورای صافی اسطوره نگریسته شده و تفسیر گشته است.

الگوی عمومی تکامل اساطیر اوستایی به این شکل بوده که به تدریج هم‌زمان با شکل‌گرفتنِ گرانیگاه اقتدار سیاسی ایران‌زمین در گوشه‌ی جنوب غربی این سرزمین، روایت‌ها و اساطیر اوستایی نیز به تدریج از شرق به غرب مهاجرت کرد و به شکلی تفسیر شد تا با زمینه‌ی ایران غربی سازگار شود. به این ترتیب، دریاچه‌ی چی‌چست که در ابتدای کار، هامون بود با ارومیه یکسان دانسته شد و به همین شکل، کوه‌های خوارزم با قفقاز و رودهایی مانند آمودریا و سیردریا با ارس و سپیدرود یکسان دانسته شد.

بر این مبنا باید پذیرفت که در ابتدای کار، ضحاک نیز اسطوره‌ای از شرق ایران‌زمین بوده است. بر همین مبنا، زادگاه وی و شهرِ مهمی که بنیاد گذاشت –یعنی بَوری– را هم باید جایی در ایران شرقی دانست، چنان‌که در بحث فریدون نشان دادم، ضحاک در شکل اولیه‌اش موجودی بود که گاوها و زنان را محبوس می‌کرد، به جادو می‌آلود و به قتل می‌رساند؛ از این رو وی را باید نیرویی نمادین دانست که با عناصر مادینه و بارور –که در آب تجلی می‌یابند– سر دشمنی دارد. رویارویی او با امشاسپندان و جای‌گرفتنش در میان دیوان نامداری مانند خشم و اکومن را نیز باید در همین قالب درک کرد.

با این وجود، تمام این حرف‌ها بدان معنا نیست که بند نافِ ضحاک از آغاز گسسته از تاریخ بوده است. در کل، چنین می‌نماید که کل عناصر اساطیری، ریشه‌ای تاریخی دارند. رخدادها و شخصیت‌هایی معمولا محلی و گمنام، زمانی در جایی بوده‌اند که دستمایه‌ی آفرینش روایت‌ها و منش‌هایی شده‌اند؛ منش‌هایی که به تدریج در طول زمان، فربه‌تر و سترگ‌تر شده و ارتباط خود را با آن بذر اولیه‌ی بیرونی گسسته است و به تدریج چندان عام و زورآور شده که امکان تطبیق آن با شخصیت‌ها و رخدادهایی دیگر در برش‌های دیگری از تاریخ و جغرافیا فراهم آمده است.

بر این اساس، ضحاک را نیز باید عنصری نمادین دانست. درباره‌ی کهن‌بودن وی در این حد می‌توان اشاره کرد که گویا ردپایش تا دوران پیش از جدایی هندیان و ایرانیان –یعنی قرن هفدهم پ.م– کشیده شده باشد. در وداها موجودی پلید به نام ویشوَروپَه وجود دارد که از بسیاری جهات یادآور ضحاک است. او نیز دیوی بود با چهره‌ی اژدهاگونه که پدرش خدایی بود با اسب‌های بسیار و او نیز گاوهای شیرده –کنایه از ابرهای باران‌زا و زنان– را اسیر کرد و به بند کشید تا آنکه در نهایت به دست پهلوانی کشته شد. اگر به راستی ضحاک و ویشوروپه یکی باشند، تاریخ ضحاک را باید تا زمانی دوردست عقب کشید و گم‌گشتگی پیوندش با رخدادهای تاریخیِ شناخته‌شده برای ما را پذیرفت.

در کل، از همه‌ی این بحث‌ها می‌توان نتیجه گرفت که ضحاک، مانند افراسیاب با یک شخصیت تاریخی یگانه همتا نباشد، بلکه با الگویی از زندگینامه‌ها و بافتی از رخدادها پیوند داشته باشد و این چیزی است که در مورد شاه–پهلوانان هم مصداق دارد و به زودی، بیشتر بدان خواهم پرداخت. ضحاک قاعدتا موجودی اساطیری و بسیار دیرینه بوده که به تدریج به صورت نماینده‌ای برای یک دوره‌ی تاریخی خاص درآمده است.

بزرگ‌ترین تدوین‌گر و چیره‌دست‌ترین نویسنده‌ی داستان او که فردوسی بزرگ باشد، بر این مبنا ویژگی‌هایی را به او نسبت داده است که به شکلی تردیدناپذیر با دوران حاکمیت تازیان و دست‌نشاندگان خلفا بر ایران‌زمین مشابهش می‌سازد. تازی‌بودن ضحاک، چیرگی‌اش بر شاهی پرشوکت مانند جمشید که با خاطره‌ی مردم از ساسانیان پیوند داشته است و این نکته‌ی نغز که مغزِ جوانان را می‌خورده و دست‌نشانده‌ی اهریمن بوده است کاملا با تصویر ذهنی خلیفه‌های اموی و عباسی در طبقه‌ی دهقانانِ فرهیخته‌ی ایرانی هم‌خوانی دارد؛ از این رو دلیل پایداری داستان ضحاک و بازگوشدن مداومش، و هم‌خوان‌نمودنش با شرایط تاریخی گوناگون، آن نیست که به شاهی تاریخی اشاره می‌کند که برعکس، بدان دلیل است که الگویی اساطیری و ساختاری کلی دارد و می‌تواند با دوران‌های تاریخی گوناگونی که متاسفانه در تاریخ ما دوام داشته‌اند، تطبیق یابد.

5. اگر بخواهیم کردارها و رخدادهای مهم زندگی ضحاک را خلاصه کنیم، به این فهرست می‌رسیم:

ضحاک، بزرگ‌زاده‌ای تازی بود که فریب اهریمن را خورد و پدرش بیوراسپ را به قتل رساند.

ضحاک و سپیتوره بر جمشید شوریدند و او را شکست دادند.

ضحاک با دو دختر جمشید درآمیخت و ایشان را فریفت و با جادو آشنا کرد.

اهریمن در قالب آشپزی به دربار او وارد شد و برایش خوراک‌های لذیذی از گوشت فراهم آورد.

آنگاه در مقام پاداش اجازه یافت بر کتف‌های او بوسه زند که از جای آن‌ها دو مار رویید.

اهریمن در قالب پزشکی، راه درمان سرکشی مارها را به او آموخت و در نتیجه هر روز مغز دو جوان را خورشِ مارها می‌کردند.

آشپزان او که ارمایل و گرمایل نام داشتند از هر دو جوان، یکی را نجات می‌دادند.

ضحاک، نظم طبقاتی دوران جمشید را بر هم زد و جهان را تباه کرد.

ضحاک، گرشاسپ را به دنبال دیوان و اژدهایان بسیار فرستاد، با این سودا که در این میان به قتل برسد.

ضحاک، پدر و سرپرست و نزدیکان فریدون را به قتل رساند.

ضحاک، محضر ساخت و از مردم گواهی خواست که عدل ورزیده است.

آهنگری به نام کاوه، محضر را درید و مردم را به شورش فراخواند.

فریدون خروج کرد و کاوه و گرشاسپ به وی پیوستند.

کندرو، خبر شورش فریدون را به ضحاک داد، اما او تا دیرزمانی باور نمی‌کرد.

فریدون بر ضحاک چیره شد و او را راند.

ضحاک وقتی خبردار شد که زنانش با فریدون درپیوسته‌اند، خشمگین شد و زمانی که برای انتقام از ایشان به کاخ خود بازگشته بود با فریدون رویاروی شد و از او شکست خورد.

فریدون به امر اهورامزدا او را در دماوند به بند کشید.

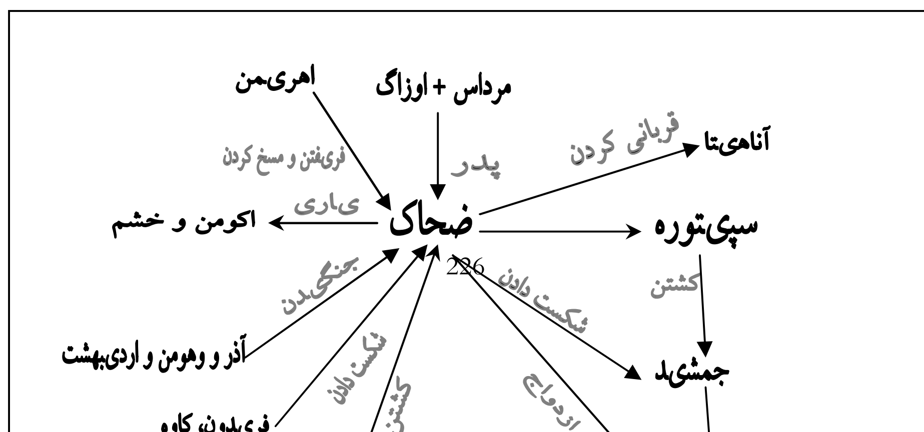
ضحاک، نامیراست و تا پایان زمان در دماوند در بند خواهد بود.

در پایان زمان، اشموغی او را از بند خواهد رهاند و خبرِ نابودی دودمان فریدون را به وی خواهد داد.

ضحاک به جنبش درآمده، آن اشموغ و یک‌سوم رمه‌ها و گیاهان و مردمان را خواهد بلعید.

گیاه و مردم و رمه به اهورامزدا شکایت خواهند کرد و او به نریوسنگ دستور خواهد داد تا گرشاسپ خفته را بیدار کند.

گرشاسپ، ضحاک را به قتل خواهد رساند در حالی که تنها مرده‌ی بی توبه خواهد بود.



سخن دوم: افراسیاب

1. افراسیاب در تاریخ حماسی ایران، بزرگ‌ترین ضد قهرمان و در شاهنامه، مهم‌ترین هماورد پهلوانان بزرگی همچون رستم است. نامش در اوستا به صورت فرَنگ‌رَسیَن ثبت شده است که به تعبیر یوستی، هراس‌انگیز معنا می‌دهد. در پهلوی این نام به فراسیاپ یا افراسیاب تبدیل شده و به همین ترتیب به شاهنامه و فارسی دری وارد شده است. در مبنای متون پهلوی و به شکلی شفاف‌تر از شاهنامه، چنین برمی‌آید که افراسیاب دودمانی پرافتخار در میان فرزندان تور داشته است.

تور، فرزند فریدون، پسری داشت به نام زادشم -یا در پهلوی زَئِشم- که او پسری داشت به نام پشنگ که پدر افراسیاب است[۳۲۵]. بنابراین افراسیاب، نوه‌زاده‌ی تور و نوه‌ی نوه‌ی فریدون است. با توجه به نام او و خویشاوندانش، آشکار است که افراسیاب ایرانی بوده، اما به شاخه‌ی تورانیِ اقوام ایرانی تعلق داشته که گذشته از بار معناییِ ایدئولوژیک و دروغینش در زمانه‌ی ما، در اصل به معنای قبایل ایرانیِ بیابانگرد بوده است و سکاها مهم‌ترین عنصرِ تاریخی آن بوده‌اند[۳۲۶].

پشنگ، گذشته از افراسیاب، دو پسر دیگر هم داشت که یکی از آن‌ها نیکونهاد بود و اغریرث نام داشت و دیگری گرسیوز خوانده می‌شد. اغریرث به خاطر توانایی‌های بسیارش در پزشکی در اوستا ستوده شده و با توجه به روایت‌های شاهنامه درمی‌یابیم که دوستدار ایرانیان بوده است. پشنگ، خود برادری داشت به نام ویسه که سه پسر به نام‌های پیران و هومان و شان داشت. پیران، وزیر و مشاور خردمند افراسیاب بود و سردودمان شاخه‌ای از پهلوانان بزرگ تورانی محسوب می‌شد.

افراسیاب نیز پسرانی بسیار داشت که از میانشان می‌توان به سرخه، شیده، شان و فرَسپی‌چول اشاره کرد. این فردِ اخیر، برادرِ تنیِ فرنگیس بود که خود، سردودمان اصلی نوادگان افراسیاب است. دو پسرِ او سولیک و آسولیک نام داشتند و از ایشان فرزندان نامداری مانند فرشاورد و لاوَهَک و شان‌دارَخت و شان‌اِیرَخت و اَناست‌ایرخت زاده شدند. به این ترتیب، افراسیاب در میان ضد قهرمانان ایرانی به خاطر نسب‌نامه‌ی دقیق و متراکمش و خاندان پرشمار و نامدارش، برجسته و ویژه است.

سیمای او در روایت‌های گوناگون به شکلی کمابیش یکسان تصویر شده است. بر خلاف ضحاک که بیشتر به جانوری با سه پوزه و 6 چشم می‌ماند، افراسیاب پهلوانی دلیر و خوش‌منظر بوده است. درفشی سیاه داشته و بر اسبی سیاه می‌نشسته و زرهی سیاه بر تن می‌کرده است. در میدان جنگ نیز در یک نقطه، آرام‌وقرار نداشته است:

---

[325] بندهش هندی، 27.

[326] رای‌س، 1370.

به یک جای ساکن نباشد به جنگ　　　　چنین است آیین پور پشنگ

او پهلوانی زورمند و بلندبالا نیز بوده است. هنگامی که پس از مرگ منوچهر نزد پدر می‌رود و پشنگ را به غصب تاج‌وتخت ایران برمی‌انگیزد، پدرش او را چنین می‌بیند:

به مغز پشنگ اندر آمد شتاب　　　　چو دید آن سهی قد افراسیاب

بر و بازوی شیر و هم زور پیل　　　　وزو سایه گسترده بر چند میل

زبانش به کردار برنده تیغ　　　　چو دریا دل و کف چو بارنده میغ

بفرمود تا برکشد تیغ جنگ　　　　به ایران شود با سپاه پشنگ

سپهبد چو شایسته بیند پسر　　　　سزد گر برآرد به خورشید سر

پس از مرگ باشد سر او به جای　　　　ازیرا پسر نام زد رهنمای[۳۲۷]

و وقتی اغریرث از تصمیم وی برای آغاز جنگ، خرده می‌گیرد:

پسر را چنین داد پاسخ پشنگ　　　　که افراسیاب آن دلاور نهنگ

یکی نره‌شیرست روز شکار　　　　یکی پیل جنگی گهِ کارزار[۳۲۸]

افراسیاب، جادوگری چیره‌دست هم بوده است، چنان‌که در نبردِ مهمش با رستم، وقتی شکست خورد و دید که نزدیک است دستگیر شود، افسونی خواند و رستم را به طور موقت کور کرد، همچنین در برانگیزاندن توفان و باد و سرما نیز دستی داشته و بارها سپاه ایران را با این افسون‌ها در تنگنا قرار داد. افراسیاب همچنین از هنر ستاره‌شماری و غیب‌گویی نیز بهره‌مند بود، چنان‌که واژگون‌بختی‌اش در صورتِ قتل سیاوش را در خواب دید.

در کل، می‌توان افراسیاب را نماد دوران کیانیان دانست، چراکه ورودش به عرصه‌ی اساطیر حماسی ایران، هنگام مرگ نوذر –واپسین شاه پیشدادی– آغاز می‌شود و خروجش با به انجام رسیدنِ ماموریتِ کیخسرو همراه است. بنابراین، اگر واپسین شاه کیانی –گشتاسپ– را نادیده بگیریم، افراسیاب را همچون هماوردی نیرومند در کل دوران کیانیان بازخواهیم‌یافت.

نخستین باری که در شاهنامه از افراسیاب سخنی می‌شنویم، زمانی است که در اواخر دوران پیشدادیان، پشنگ به ایران‌زمین می‌تازد و سرزمین‌هایی بسیار را ویران می‌کند. در همین نبرد است که افراسیاب برای نخستین‌بار همچون پهلوانی دلاور و سرداری برجسته، عرض اندام می‌کند. افراسیاب در ابتدای کار، منوچهر و پهلوانان ایرانی را اسیر کرد و برادرش اغریرث را به عنوان زندانبان ایشان تعیین کرد. اما اغریرث وقتی فهمید که برادرش قصد کشتن ایرانیان را دارد، ایشان را از بند

---

327 شاهنامه، داستان نوذر، 82-87.

328 شاهنامه، داستان نوذر، 97 و 98.

رهاند و آزاد کرد. در نتیجه افراسیاب از او خشمگین شد و او را به قتل رساند. به این ترتیب، اغریرث نیز به یکی از پهلوانان شهید اساطیر ایرانی پیوست. به روایت مینوی خرد، افراسیاب برای مدت دوازده سال در زمان منوچهر بر ایرانزمین حکومت کرد. این امر قاعدتا در زمانی روی داده که سپاهیان تورانی بر ایران چیره بودند و منوچهرشاه همچنان با پهلوانانش در برابر ایشان مقاومت می‌کرده است. نبرد ایران و توران در زمان منوچهر در نهایت به شکست ایرانیان انجامید و با قرارِ صلحی خاتمه یافت که بر مبنای آن، قرار شد مرز ایران به قدر تیر پرتابی دورتر از محل اردوگاهشان قرار داده شود و در همین جا بود که آرش کمانگیر، هنرنمایی بزرگش را انجام داد.

پس از بازگشت مرزهای دو کشور به حدِ پیشین، تا مدتی از کشمکش میان ایرانیان و تورانیان خبری نیست تا آنکه در دوران نوذر بار دیگر جنگ آغاز شد و این‌بار نیز پشنگ، شاه توران بود، اما چون سالخورده شده بود، پسر بزرگش، افراسیاب را به عنوان سپهسالارش به جنگ ایرانیان فرستاد. افراسیاب با نوذر، آخرین پادشاه پیشدادی، جنگید و او را اسیر کرد و ناجوانمردانه کشت. به این ترتیب، فره ایزدی از خاندان پیشدادی گسست و مدتی طول کشید تا بار دیگر در قالب کیقباد تبلور یابد و دودمان کیانی را بر اریکه‌ی قدرت بنشاند.

افراسیاب به خاطر به دست آوردن فره ایزدی بود که نوذر را کشته بود. فری که در نوذر حضور داشت، همان فری بود که از گرشاسپ گسسته بود و ضحاک و آذر بر سر آن با هم جنگیده بودند. این فره پس از نبرد آن دو، به خاندان پیشدادی پیوسته بود، اما پس از مرگ نوذر از این خاندان برکنده شد و پس از ماجراهایی بسیار به کیقباد رسید که بنیانگذار دودمان کیانیان است.

افراسیاب نیز مانند ضحاک، برای دست‌یافتن به فره، بسیار تلاش کرد. هنگامی که فره از نوذر گسست، به دریای فراخکرت افتاد و در دل آب‌های این اقیانوس بزرگ، پنهان شد. پس افراسیاب، لباس‌ها را از تن برگرفت و برهنه در فراخکرت شنا کرد تا فره را بگیرد، اما فره از او گریخت و مسیرِ گریختنش شاخآبه‌ای از فراخکرت شد که در قدیم، دریاچه‌ی خسرو نامیده می‌شد. افراسیاب از آب بیرون آمد و چنان از ناکامی خویش خشمگین شد که ناسزاهایی را بر زبان آورد که عینا در اوستا ثبت شده است:" اِیثِه اِیثَه یِثنَه اَهمایی..."[۳۲۹]

این عبارت در زبان‌های شناخته‌شده‌ی ایرانی معنایی ندارد، اما احتمالا دعا یا شعری بوده در یکی از زبان‌های کوچگردان ایرانی که امروز اثری از آن باقی نمانده است. آنگاه افراسیاب برای بار دوم به فراخکرت جست و فره را دنبال کرد. این‌بار نیز فره از او گریخت و در مسیر فرار خویش، دریاچه‌ی وَنگهَزداه را پدید آورد. بار دیگر افراسیاب از آب بیرون آمد و همان ناسزاها را بر زبان راند. سپس افراسیاب برای سومین‌بار به فراخکرت جهید و بار دیگر فره را تعقیب کرد. این‌بار نیز فره

[329] زمی‌ادی‌شت، 8، 56 و 57.

گریخت و ردپایش به شاخآبه‌ای به نام اَوژدان‌وَن پدیدار شد[۳۳۰]. افراسیاب پس از این سومین شکست، ناسزایی طولانی‌تر را بر زبان راند و به این ترتیب از دستیابی به فره کیانی بازماند.

از یشت پنجم چنین برمی‌آید که پیش از این تلاش‌ها، افراسیاب در کاخِ زیرزمینی خویش که هَنگَه نامیده می‌شد، 100 اسب و 1000 گاو و 10هزار گوسفند را برای آناهیتا قربانی کرده بود تا به فرهِ شناور در دریای فراخکرت دست یابد، اما ناهید به او کامیابی نبخشید[۳۳۱]. آناهیتا، تنها ایزدی نبود که به او بی‌توجهی کرد. مدت‌ها بعد، وقتی که کیخسرو بر اورنگ ایران نشست و خونخواهی پدرش سیاوش را ساز کرد، هم او و هم افراسیاب برای پیروزی بر حریف به درگاه ایزد باد – وایو– قربانی دادند. در این یشت، نام افراسیاب نیامده، اما چنین آمده است که اَئوروَسارِ بزرگ، در جنگل سپید بر تخت زرین و تکیه‌زده بر بالش زرین، باد را ستود و از او خواست تا کیخسرو او را نکشد و اینکه بتواند خود را از چنگ کیخسرو برهاند، اما وایو با او همراهی نکرد و کیخسرو در جنگل ایرانیان بر او چیره شد و او را برافکند[۳۳۲].

ائووسار در زبان اوستایی "سردار دلیر" معنا می‌دهد و کریستن‌سن حدس زده است که این باید لقب افراسیاب بوده باشد، چون از سویی با همین لقب در شاهنامه و متون دیگر پهلوی مورد اشاره قرار گرفته است و از سوی دیگر از هماورد دیگرِ کیخسرو خبر نداریم که در مرتبه‌ای بوده باشد که بتواند برای خدایی مانند وای قربانی کند؛ از این رو با اطمینانی زیاد می‌توان این بند از یشت پانزدهم را به افراسیاب مربوط دانست.

افراسیاب پس از ناکامی در به دست آوردن فره ایرانی، برای مدتی از دایره‌ی حوادث اساطیری ایران بیرون رفت تا آنکه به ویژه در دوران کیکاووس، وقتی گاوِ نگهبان مرز دو کشور به دست شاه ایران کشته شد، نبردهای ایرانیان و تورانیان از نو آغاز شد و در این دوران، افراسیاب، شجاعت بسیار از خود نشان داد و به مهم‌ترین دشمن ایرانیان تبدیل شد. هماورد اصلی او در این زمان، رستم بود که هر بار بر او غلبه می‌کرد، اما در میان ایرانیان جز او کسی نبود که یارای مقابله با وی را داشته باشد.

وقتی کیکاووس، دلباخته‌ی سودابه شد و در هاماوران به بند کشیده شد، شاه پلیدی به نام زنگیاب تازی از عربستان به ایران‌زمین تاخت و ستم بسیار بر مردم روا کرد. در این هنگام، ایرانیان از افراسیاب درخواست کردند که به یاری‌شان بیاید. در نتیجه افراسیاب به یاری ایرانیان آمد و زنگیاب را از ایران بیرون کرد و او را به قتل رساند. نام این زنگیاب، به صورت زَئینی‌گاوَه و جَینی‌گَئوش هم ثبت شده و یوستی در اعلام این نکته بر حق است که "دارنده‌ی گاو زنده" معنا می‌دهد. فردوسی نام او را در شاهنامه نیاورده و تنها به عنوان "تازیان" از هواداران او یاد کرده است. در بندهش او را با صفت

---

[330] زمیادیشت، 8، 59-64.

[331] آبان‌یشت، 11، 41-43.

[332] رام‌یشت، 8، 31-33.

زهرچشم شناخته‌اند و در موردش چنین آمده است که هر کس را با "چشمِ بد" –دوژدُئیثرَه– می‌نگریست، کشته می‌شد. افراسیاب وقتی او را از بین برد، خود بر تخت ایران نشست، اما بیدادگری پیشه کرد و ایرانیان را بر خود شوراند. در همین مدت، کیکاووس و پهلوانان ایرانی به یاری رستم از بند رسته بودند و بار دیگر به کشور بازگشتند و افراسیاب را بیرون کردند.

به این ترتیب، افراسیاب، شاه هراس‌انگیز و پلیدی مانند ضحاک نیست، که برخی از کارهای خوب هم از او سرمی‌زند. گذشته از خدمتی که با کشتن زنگیاب به ایرانیان کرد، در بندهش به دلیل کشیدن آب 1000 چشمه از هلمند و هفت رود دیگر به دریاچه‌ی کیسانیه (هامون) نیز از او یاد شده است. افراسیاب همچنین به خاطر ساختن کاخی در زیر زمین شهرت دارد و در جایی به این نکته که قصرِ خویش را از آهن در یک‌سوم از ژرفای زمین ساخته بود[۳۳۳]، اشاره‌ای هست.

افراسیاب درعین حال از عواطف انسانی بهره‌ای کافی برده بود، هر چند برادرش را به قتل رساند، اما به خاطر شکنجه‌شدنِ برادر دیگرش از اعماق دریاچه‌ی پناهگاهش خارج شد و تن به کیفر داد. همچنین به راستی به سیاوش مهر می‌ورزید و حتی کیخسروی نوجوان را نیز با وجود آن که می‌دانست در نهایت او را نابود خواهد کرد با مهرِ دخترش زنده گذاشت. ارتباط نزدیک او با پیران و اعتمادی که این دو به هم داشتند نیز جالب توجه است و نشانگر آن است که افراسیاب بیشتر، نسخه‌ای خونریز و بدعهد از شاه–پهلوان بوده است تا آفریده‌ای اهریمنی مانند ضحاک. در اوستا نیز صفت‌های مثبتی مانند ائوروسارَه –سردار دلیر– و نَئیریَه –مردانه، دلیر– برایش به کار رفته و فردوسی نیز بر دلیری و هوشمندی وی بسیار تاکید کرده است. هر چند این را هم گفته است که دروغگو و نیرنگ‌باز بود و به خاطر منافع خود به راحتی، پیمان می‌شکسته و مهر می‌گسسته است. موقعی که بی‌دلیل با مکر گرسیوز سیاوش را به قتل رساند، در مورد دختر خودش فرمانی ستمگرانه صادر کرد.

ز خان سیاوش برآمد خروش	جهانی ز گرسیوز آمد به جوش
ز سر ماهرویان گسسته کمند	خراشیده روی و بمانده نژند
همه بندگان موی کردند باز	فرنگیس مشکین‌کمند دراز
برید و میان را به گیسو ببست	به فندق گل ارغوان را بخست
به آواز بر جان افراسیاب	همی کرد نفرین و می‌ریخت آب
خروشش به گوش سپهبد رسید	چو آن ناله و زار نفرین شنید
به گرسیوز بدنشان شاه گفت	که او را به کوی آورید از نهفت

[333] یسنا، هات 11، بند 7.

ز پرده به درگه بریدش کشان	بر روزبانان مردم کشان
بدان تا بگیرند موی سرش	بدرند بربر همه چادرش
زنندش همی چوب تا تخم کین	بریزد برین بوم توران زمین
نخواهم ز بیخ سیاوش درخت	نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت
همه نامداران آن انجمن	گرفتند نفرین برو تن به تن
که از شاه و دستور وز لشکری	ازین‌گونه نشیند کس داوری[۳۳۴]

افراسیاب، فهرست قربانیان خود را با کشتن سیاوش کامل کرد و با از میان بردن وی به نفرین دچار شد. تا پیش از کشتن سیاوش، تعادلی در میان نیروهای ایرانی و تورانی برقرار بود و افراسیاب در سرزمین خویش به راحتی حکمرانی می-کرد. نبرد میان دو کشور هم از نوع دست اندازی‌های محلی و بازی‌های پهلوانی بود و به کشتار بی‌رحمانه و خونین منتهی نمی‌شد، اما وقتی سیاوش کشته شد، بخت از افراسیاب رویگردان شد. کشتن این شاهزاده‌ی ایرانی، احتمالا دلیلِ اصلیِ محروم‌شدن افراسیاب از قدرت‌های فراطبیعی‌اش بوده است.

2. در شاهنامه، به این نکته که افراسیاب برای زمانی بسیار طولانی –در کل عصر کیانیان– زنده و فعال بود، اشاره شده است و در مینوی خرد می‌خوانیم که او و ضحاک و اسکندر از سوی اهریمن، بی‌مرگ شده بودند و این در برابر سه نامیرای ایرانی –جمشید و گرشاسپ و کیخسرو– است که بعدها در دین زرتشتی، نسخه‌ی سه سوشیانس بر مبنای آن ساخته شد.

در میان سه نامیرای اهریمنی، ضحاک اصولا کشته نشد و در دماوند به بند کشیده شد و در مورد اسکندر، اطلاعاتی اندک در دست داریم، اما اساطیر مربوط به ناکامی‌اش در یافتن چشمه‌ی آب حیات، نشانگر آن است که در مقطعی به دلیلی، این نیرو را از دست داده است. افراسیاب نیز پس از کشتن سیاوش بود که این توانایی را از دست داد و به دست کیخسرو کشته شد.

از دید هنکل، افراسیاب یکی از خدایان جنگاور باستانی ایرانیان کوچگرد بوده است که بعدها در تقابل با تکامل دین زرتشتی به مرتبه‌ی شاه–پهلوانی بومیِ مرزهای شرقی ایران دگردیسی یافته است، اماکریستن‌سن به پیوند افراسیاب با عنصر آب اشاره می‌کند و او را با دیوِ خشکسالی همسان می‌گیرد. در بند 27 بندهش هندی به لگدمال‌شدنِ آب‌ها توسط افراسیاب اشاره شده است و تلاش او برای گرفتن فره از آب، و اینکه ایزدبانوی آب‌ها کام او را برای فرهمندشدن برنیاورد، همه به نوعی کشمکش او با عنصر آب دلالت دارند. در عین حال، او هنگامی که از کیخسرو و هومِ پهلوان می‌گریخت، در دل

[334] شاهنامه، داستان سی‌اوش: 1352- 2364.

دریاچه‌ی چی‌چست پنهان شد و در کرانه‌ی همان دریاچه نیز به قتل رسید، بنابراین چنین می‌نماید که افراسیاب در شکلِ اولیه‌ی خود به شکلی اندام‌وار با عنصر آب مربوط بوده که امروز تنها ردپاهایش در قالبی دست‌وپاشکسته و پراکنده برای ما بر جای مانده است.

3. کردارهای مهم افراسیاب را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:

افراسیاب، فرزند پشنگ، شاه تورانی، برادر گرسیوز و اغریرث و پسر عموی پیران ویسه بود.

افراسیاب در زمان منوچهر به عنوان سپهدار پدرش به ایران تاخت و منوچهر را شکست داد.

افراسیاب، منوچهر و پهلوانان ایرانی را اسیر کرد و نگهبانی از ایشان را به اغریرث سپرد.

افراسیاب، اغریرث را به گناهِ رهاندن ایرانیان از بند، به قتل رساند.

وقتی آرش با پرتاب تیری مرز دو کشور را به وضعیت پیشین بازگرداند، به این حکم گردن نهاد و به توران بازگشت.

پس از مرگ منوچهر، افراسیاب به ایران تاخت و نوذر را کشت.

تلاشی بسیار کرد تا فره کیانی را صاحب کند و سه بار در جستجوی آن به فراخکرت فرورفت، اما موفق نشد.

در نهایت، افراسیاب از زو شکست خورد و از ایران رانده شد.

نبردهایی بسیار با رستم و سایر پهلوانان ایرانی کرد و هر گاه رو به شکست داشت به جادوگری روی می‌آورد.

هنگام به دردسر افتادن کیکاووس، به درخواست ایرانیان با زنگیاب جنگید و او را کشت.

باز بعد از بازگشت رستم و کیکاووس از ایران رانده شد.

دژی آهنین به نام هنکه را در زیر زمین ساخت.

در ماجرای رستم و سهراب، یکی از کسانی بود که رویارویی پدر و پسر را رقم زد.

وقتی دریافت سرنوشتش با سیاوش گره خورده است با او صلح کرد.

وقتی سیاوش از ایران‌زمین برید، او را در توران پذیرفت و خوارزم را به او داد و دخترش را به عقد وی در آورد.

با تحریک گرسیوز، سیاوش را کشت.

کوشید تا کیخسرو را از قدرت و کین‌خواهی دور نگه دارد، اما گیو او را از چنگ وی رهاند و به ایران‌زمین برد.

در نبردهای دور نخستِ کین‌خواهی سیاوش، از رستم به سختی شکست خورد و به چین گریخت و رستم برای چند سال بر توران سلطنت کرد.

با بازگشت ایرانیان، بار دیگر حکومت توران را به دست گرفت.

پس از کشته‌شدن فرود که بخت ایرانیان به دلیل ستم‌شان بر برادر کیخسرو برگشته بود، در چند نبرد مهم بر توس پیروز شد.

در نهایت، سپاهش در جریان نبرد یازده‌رخ شکست خورد.

قربانی‌هایش به وایو برای نجات از خشم کیخسرو مانند فدیه‌اش به آناهیتا برای دستیابی به فره، مورد پذیرش واقع نشد.

در چی‌چست فرورفت و به این ترتیب از هوم گریخت، اما وقتی گرسیوز را در کرانه‌ی این دریاچه آزار دادند، بیرون آمد و دستگیر شد.

به دست کیخسرو به قتل رسید.

بخش سوم: ابرپهلوانان

گفتار نخست: قهرمانان، پهلوانان و ابرپهلوانان

سخن نخست: پیش درآمد

1. هسته‌ی مرکزی بحث من در این نوشتار، نشان‌دادن این نکته است که ساختار شخصیت‌های اساطیری‌ای که ماهیت حماسی و پهلوانی دارند، در سه سطحِ متمایز، تکامل می‌یابند و دو لایه‌ی متفاوت از "من"های آرمانی را پدید می‌آورند. شناسایی ساختار و کارکرد ابرپهلوانان که سطحی پیچیده‌تر و فرازین از پهلوانان عادی هستند، موضوعِ این بخش است. برای دستیابی به این هدف، نخست تعریفی از رده‌های یادشده را به دست خواهم داد و در نگاهی مقایسه‌ای و تاریخی، روند زایش این منش‌ها را تحلیل خواهم نمود. آنگاه در گفتارهای پسین، به تنها شخصیت‌هایی که به گمانم در ابرپهلوان بودنشان تردیدی وجود ندارد؛ یعنی، رستم و اسفندیار خواهم پرداخت.

در این گفتارها، از مهلتی که برای مقایسه‌ی این دو شخصیت در اختیارمان است، بهره خواهم جست تا سیمای این دو را به عنوان دو چارچوب عمومی برای تعریف ابرپهلوانان بازشناسی کنم، اما در ابتدای کار باید ببینیم منظور از پهلوان که رده‌هایی از آن را مورد بحث قرار دادم، دقیقا چیست و چه تمایزی با سایر نظام‌های شخصیت‌پردازی اساطیری دارد؟

ناگفته نماند که در کل، هدف از پرداختن این نوشتار، عریان‌کردن حقیقتی نهفته در اساطیر ایرانی است و آن هم اینکه در این زمینه‌ی فرهنگی، نظامی غنی و پیچیده از نمادها و نشانگان برای رمزگذاری مفهوم "منِ آرمانی" تکامل یافته است که نظیرش را در سایر تمدن‌ها نمی‌توان دید و دستمایه‌ای ارزشمند و کارآمد تواند بود، برای اندیشه‌هایی که خواستار بازتعریف بنیادینِ سوژه و بازخوانی مفهوم ابرانسان هستند، شاید به آرزوی تحقق یافتنِ آن!

1. از مباحثی که از دیرباز در اسطوره‌شناسی ایرانی مورد مناقشه بوده است، ارتباط عناصر اساطیری ایرانی با اساطیر هندی، چینی و یونانی/رومی است. موقعیت مرکزی ایران‌زمین و گذرکردن راه‌های تجاری و نظامی پیونددهنده‌ی باختر و خاور از این آب و خاک، باعث شده است تا این قلمرو در طول تاریخ، همچون دیگ جوشی عمل کند و مجالی باشد برای در هم آمیختنِ منش‌های گوناگون از خاستگاه‌های متفاوت. به همین دلیل هم، پرسش از اینکه در این زمینه‌ی غنی از اساطیر ایرانی، به راستی کدام معانی، ایرانی و کدام‌ها وامگیری‌شده هستند، همواره نقل محافل بوده است.

از آنجا که اساطیر را در کل، امری سیستمی و نظامی با دادوستدِ بسیار از نمادها و نشانگان می‌دانم، در این نوشتار از پرسشِ اصالتِ عناصر اساطیری –که اصولاً به گمانم معنای چندانی ندارد– چشم‌پوشی می‌کنم و به جای آن بر پرسشی دیگر متمرکز می‌شوم که به نظرم اهمیتی بیشتر دارد، آن هم اینکه چه فرآیندی در تکامل منش‌های اساطیری ایرانی در کار بوده که شخصیت‌هایی پیچیده مانند جمشید و فریدون و ضحاک را پدید آورده است و چگونه و چرا این فرآیندها به راه خود ادامه داده‌اند و نظام‌هایی از این هم پیچیده‌تر، مانند رستم و اسفندیار را زاده‌اند.

برای ورود به این بحث، بهترین آغازگاه، همان بحثِ قدیمیِ ارتباط اساطیر ایرانی با اساطیر تمدن‌های همسایه است. در میان اندیشمندانی که در این زمینه اندیشیده‌اند، جفت متضاد معنایی مشهوری وجود دارد که بیشتر کسان در میانه‌ی آن جایگری کرده‌اند و آن هم جمِ وامگیری/زایندگی است. نویسندگانی که در مورد اساطیر ایرانی قلم زده‌اند، با این دو گزینه-ی افراطی روبه‌رو بوده‌اند که شباهت‌های موجود و غیر قابل انکار میان اساطیر ایرانی و اقوام همسایه را ناشی از وامگیری بدانند یا آن را امری درونزاد به شمار آرند و فرض کنند که شرایط اجتماعی مشابه، به زایش اساطیری همخوان در قلمروهایی همسایه منتهی شده است. کسانی که به وامگیری اعتقاد دارند، عمدتا شرق‌شناسان اروپایی هستند که مراکزی گوناگون –و کشیده‌شده به سوی غرب– را در نظر دارند. در ابتدای کار، این نگرش سنتی و مسیحی جاری بود که اساطیر عبری و یهودی، خاستگاه تمام این روایت‌هاست. پس از آن در عصر خرد، برای مدتی یونان و به ویژه آتن مرکز این وامگیری‌ها پنداشته می-شد. بعدها که قدمتِ بیشتر اساطیر میانرودان نمایان شد، گرانیگاه بیشتر به سمت شرق چرخید و تا عراق و میانرودان پیش آمد. نسلی از ایران‌شناسان که در نیمه‌ی نخست قرن بیستم می‌زیستند، کم‌کم به این باور گرایش یافتند که خودِ ایران را زادگاه اصلی این اساطیر بدانند و این بحثی است که هنوز هم ادامه دارد.

آن کسانی هم که به درونزادبودنِ اساطیر باور دارند، معتقدند که فشار شرایط محیطیِ مشابه، باعث شده است تا اقوامی که قاعدتا از تباری مشترک هم برخوردار بوده‌اند و شکلی از اساطیر هندوایرانی باستانی را با خود به سرزمین‌های تازه-

شان آورده بودند، به شکلی همگون واکنش نشان دهند و اساطیری هم‌ریخت را در قلمروهایی بی‌ربط به هم پدید آورند. بیشتر متفکران ساختارگرا و مارکسیست در این رده قرار می‌گیرند.

پیش از ورود به بحث، لازم است نخست، موضع خود را روشن کنم. نخست آنکه در تحلیل اساطیر، به نظریه‌ی منش‌ها تکیه کرده‌ام که مدلی برآمده از نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده است، برای تحلیل پویایی فرهنگ. از این رو، عناصر فرهنگی را همچون منش‌هایی می‌دانم که همچون همانندسازهایی خودمختار، در زمینه‌ی فرهنگ می‌رویند و جهش می‌یابند و فرگشته می‌شوند.

دوم آنکه به تبادل آزادانه و پردامنه‌ی منش‌ها در زمینه‌های ارتباطی باور دارم و به گمانم شواهد تاریخی قطعی و قابل اطمینانی در دست است که به وامگیری‌های گسترده و پردامنه‌ی تمدن‌ها در شبکه‌ای به هم پیوسته و فاقدِ مرکزِ پایدار دلالت می‌کند. به این ترتیب، به وجود شبکه‌ای از تمدن‌ها و زیرتمدن‌ها باور دارم که درگیر تبادل همیشگی منش در میان خود هستند. تکامل منش‌ها در هسته‌هایی پراکنده در این زمینه به انجام می‌رسد و به این دلیل هم دم‌زدن از یک مرکزِ دیرپا که کل پیکره‌ی اساطیر را در خود پرورده باشد، ساده‌انگارانه و ناشی از تحویل‌گرایی خام‌دستانه است.

سوم آنکه فکر می‌کنم شبکه‌ی یادشده، بسته به قلمرو جغرافیایی، ساختار جمعیت‌شناختی و بافتِ زبانیِ جاری در آن، به تمدن‌های همسایه قابل تقسیم است. در کل گمان می‌کنم چهار سپهر تمدنیِ مستقل از هم بر زمین تکامل یافته باشد که در کتاب‌های دیگری به آن‌ها پرداخته‌ام. این چهار قلمرو، از یکدیگر بی‌خبر بوده و جز مواردی محدود، از هم وامگیری نکرده‌اند. در قلمرو میانی که تمدن ایرانی در نیمه‌ی خاوری‌اش قرار دارد، مهم‌ترین تمدن عبارت است از تمدن ایرانی و هندی که در کنارشان تمدن دیرپای مصری و تمدن نوپاترِ یونانی/رومی نیز قرا دارد.

بر اساس داه‌های تاریخی، چنین می‌نماید که در ایران‌زمین بوده که یکی از نوآوری‌های مهم در عرصه‌ی اساطیر به انجام رسیده و آن هم ظهور دین زرتشت بوده است و باور به جهانی با ماهیت اخلاقی. از این رو فکر می‌کنم در زمینه‌ی خاص اساطیر مربوط به پیکربندی "من" که به تعریف سوژه‌ی آرمانی می‌انجامند، تمدن ایرانی خاستگاهی دیرینه و کهن بوده است. هر چند خودِ این تمدن از شبکه‌ای از مراکز فرهنگی منتشر و مربوط به هم است و بی‌تردید وامگیری‌های بسیاری میان آن و تمدن‌های همسایه‌اش هم برقرار بوده است.

به طور خلاصه، به اردوی وامگیری تعلق دارم، هر چند این مفهوم را در زمینه‌ی نظریه‌ی سیستم‌ها بازتعریف می‌کنم و گمان می‌کنم شبکه‌ی خرده‌فرهنگ‌های ایرانی یکی از گرانیگاه‌هایی بوده که تکوین اساطیر مورد نظرم را ممکن ساخته است.

2. نگرش غالب در مورد وامگیری اساطیر، روایت‌های یونانی را خزانه‌ای مهم و کلیدی می‌داند که اساطیر بسیار دیگری بر مبنای آن برساخته شده است. کاربستِ این نگرش در مورد برخی از اساطیر ایرانی نیز بارها آزموده شده است،

چنان‌که در تحلیل داستان رستم و سهراب گفته شد، تراژدی و در کل، اسطوره‌های یونانی از چند جنبه با اساطیر ایرانی تفاوتی ساختاری دارد. نخست آنچه که پیش از این در داستان سهراب گفتم، مرور می‌کنم:

نخست آنکه در آن‌ها خدایان، بازیگران اصلی هستند و آدمیان به آدمک‌هایی بی‌اراده در دست ایشان می‌مانند. در حالی که در اساطیر ایرانی –به ویژه حماسه‌هایی مانند شاهنامه– کردارهای آدمیان، محور اصلی رخدادهاست و خدایان، تنها چون نیروهایی دوردست و منفعل حضور دارند. این برداشتِ مشهور که اساطیر یونانی، انسان‌مدارانه‌تر یا فردگرایانه‌تر از اساطیر ایرانی است، کاملا نادرست و از ناآشنایی اندیشمندان اومانیستی ریشه گرفته است که شیفته‌ی اساطیر یونانی بودند و جز دریافتی سطحی از روایت‌های ایرانی نداشته‌اند.

دوم آنکه قهرمانان در یونان، فاقد هویتی مستقل و خودمختار هستند و همواره در قالبی قبیله‌ای و خانوادگی تعریف می‌گردند، در حالی که در ایران‌زمین، پهلوانان معمولا مستقل از خانواده‌شان حرکت می‌کنند و در بسیاری از موارد اصولا دور از تبار و خاندانشان می‌بالند (کیخسرو، سیاوش، فریدون، سهراب و...) یا بر خلاف قواعد و منافع آن رفتار می‌کنند (اغریرث، سیاوش، ضحاک و...).

سوم آنکه در اساطیر یونانی، عنصر قدرت و معنا تقریبا حضور ندارد و محور اصلی ماجراها دستیابی به قدرت و بقاست؛ یعنی، کارکرد اجتماعی قهرمان و آرمان‌های بلند و نام و ننگ وی چندان مورد توجه نیست و برخورداری وی از لذت‌هایی ساده و پیش‌پاافتاده یا زنده‌ماندن است که محور اصلی ماجراست. درگیری آخیلس و آگاممنون، منلائوس و پاریس و ... بر سر زن است و آژاکس و پاریس که یکی از معدود نمونه‌های رجزخوانی را در اساطیر یونانی به نمایش می‌گذارند، به خاطر تصاحب زره آخیلس است که چنین می‌کنند، در حالی که در اساطیر ایرانی، کارویژه‌ی شخص در نظام هستی و معنای حضور وی بر گیتی که به نام و ننگ تعبیر می‌شود، عنصر اصلی است و قدرت در مرتبه‌ی بعدی آن قرار دارد و بقا و لذت، تنها پس از این دو است که اهمیت می‌یابد.

چهارم آنکه در نبردهای پهلوانان یونانی و رومی، زور بازو عنصر اصلی تعیین‌کننده است. از این رو جنگاوران اساطیری ایشان، مردانی زورمند و قوی‌هیکل و خالی از ظرافت و هوشمندی هستند. آخیلس، تندخویی درنده‌خو است که به خاطر تصاحب کنیزی می‌گذارد تا سپاهیانش کشتار شوند و آژاکس، چندان ناخوددار است که وقتی زره آخیلس را به پاریس می‌دهند، خود را با خنجر می‌کشد! هراکلس نیز در نابخردی زبانزد است و فرزندانش را در حال مستی به قتل می‌رساند و در زندگی پرماجرای خویش به دنبال معنایی خاص یا برآوردن آرمانی بزرگ نیست. قهرمانان یونانی از هیچ مرز و بومی دفاع نمی‌کنند، با خدایان جز به شیوه‌ای جبرگرایانه و مکانیکی ارتباط ندارند و ردپایی که از خود به جا می‌گذارند نظمی نوین نیست، که تنها ماجراهایی شنیدنی است.

بر اساس این چهار ویژگی بود که در گفتارِ مربوط به سهراب، ادعا کردم که قهرمانان یونانی "سوژه" به معنای "منِ خودمختار و خودمدار" نیستند و شکلی ابتدایی و رشدنایافته از "من" بودن را به نمایش می‌گذارند. این در حالی است که در اساطیر ایرانی، چنین مرکزی دیده می‌شود؛ یعنی، هر پهلوان ایرانی نظامی منسجم و همگرا از عناصر ریختی و رفتاری است که در راستای هدفی خاص و آرمانی ویژه سازمان یافته است. این هدف، تمرکزِ پهلوان بر معنا و قدرتی بزرگ را موجب می‌شود و این همان است که زمینه را برای اخلاقی‌شمردن پهلوانان ایرانی فراهم می‌سازد.

تمایز بنیادین اساطیر ایرانی و غربی آن است که جهان در نگرش ایرانی، ماهیتی اخلاقی دارد. این نوآوری بزرگ زرتشت که همه چیز را –یعنی کل هستی– را امری اخلاقی بداند، چندان سترگ و اثرگذار بود که باعث شد کل کردارها، کل عناصر طبیعی و کل شخصیت‌ها در راستای دو قطبِ جمِ بنیادینِ خوب/بد آرایش بیابند. این همان چیزی است که سیاه/سپید بودنِ شخصیت‌های اساطیری ایرانی را به قول استاد بهار موجب شده است. هر چند این قول نیز چندان مطلق نیست و شخصیت‌های اساطیری ایرانی را —چنان‌که مرور کردیم– باید سایه‌روشنی از سپیدی و سیاهی دانست.

با این وجود، این سایه‌روشن نشانگر خاکستری‌بودنِ چیزی نیست. بر خلاف قهرمانان یونانی که کردارهایشان در سنجه‌هایی اخلاقی نمی‌گنجد و در کل در فراغتِ کامل از این معیارها بروز می‌کند، در قلمرو ایران‌زمین با کردارها و سخنان و خواست‌هایی روبه‌رو هستیم که صریحا نیک یا بد هستند، هر چند ممکن است در ترکیب‌هایی پیچیده در یک پهلوان فراهم آمده باشد.

3. بر مبنای همین تمایزهای پنج‌گانه، به گمان من سه رده‌ی عمومی از شخصیت‌های اساطیری انسانی وجود دارد:

رده‌ی نخست که کهن‌ترین و ساده‌ترین شخصیت‌ها را در بر می‌گیرد، متعلق به "قهرمانان" است. قهرمانان، افرادی هستند فاقد مرکز، فارغ از معیارهای درونیِ اخلاقی و مجبور به اجرای نیات خدایان. قهرمان، کسی است که کرداری نمایان را در زمینه‌ای از فعالیت چشمگیر خدایان به انجام می‌رساند. او در واقع ابزاری است در دست خدایان تا کاری بزرگ به خواست ایشان به انجام برسد. اراده و انتخابِ خودِ قهرمان و محوری درونی که بر مبنایش تصمیم بگیرد، محلی از اعراب ندارد. از این رو آراسته‌بودنِ قهرمان به ساده‌ترین لوازم برای برآورده‌کردنِ این وظیفه، کفایت می‌کند. این شرط لازم عبارت است از زور بازو و قهرمان، همواره از این عنصر به فراوانی بهره‌مند است. قهرمان، آدمکی زورمند است در دستان خدایان که کاری به‌یادماندنی را به سرانجام می‌رساند، بی آنکه آن را به مرکزی درونی و هویتی من‌مدارانه مرتبط سازد. ساختار قهرمان، آشکارا ابتدایی و کهن است و به همین دلیل هم در زمینه‌ی اجتماعی باستانی‌ای تعریف می‌شود که نظم‌های خویشاوندی و هنجارهای قبیله‌ای در آن به هویت افراد شکل می‌دهند. از این روست که قهرمان معمولا درگیرِ نفرینی خانوادگی یا برخوردار از موهبتی وراثتی است.

اساطیر سرزمین‌های آریاییِ باختری؛ یعنی، شخصیت‌های داستانی یونانی، رومی، سلتی و ژرمن همگی در این رده می‌گنجد. از آخیلس گرفته تا زیگفرید و از هراکلس گرفته تا بئوولف، آنچه که در همه به طور مشترک دیده می‌شود، غیاب مرکزی درونی و نابالغ‌بودن سوژه‌ای خودمختار است.

به نظر می‌رسد که قهرمان‌ها، شکلِ اولیه‌ی شخصیت‌پردازی در اساطیرِ تمام تمدن‌ها بوده باشند. به روشنی می‌توان دریافت که شخصیت‌های اساطیری ایرانی نیز در ابتدای کار، قهرمانانی بیش نبوده‌اند. آرش، در شکل اوستایی‌اش قهرمانی است که به امر خدایان تیری را پرتاب می‌کند و با یاری ایشان، کرداری بزرگ را به انجام می‌رساند. آرش در تیریشت، بیشتر به نوعی ماشین پرتاب تیر می‌ماند، درست همان طور که آخیلس، ماشینِ کشتنِ آدمیان و هراکلس، ماشین نابودکردنِ جانوران و هیولاهاست. سیاوش اوستایی نیز چنین وضعیتی دارد و همچنین است تصویری که از ایزد–پهلوانانی جنگاور مانند ایندره در دست داریم.

دومین رده از شخصیت‌های اساطیری، پهلوانان هستند. اینان بر خلاف قهرمانان از محوری درونی برخوردارند. خویشکاری بزرگی را در هستی بر عهده دارند و موجوداتی اخلاقی هستند که معیارهای تمیز نیک از بد را درونی کرده‌اند، هر چند ممکن است ضد پهلوان باشند و واژگونه‌ی این معیار عمل کنند. پهلوانان، سوژه‌های کامل و مرکزدارند. بودنشان در هستی معنی دارد و از این رو برای کردارهای خود به انتخاب‌هایی درونی و شخصی دست می‌یازند و از جبر ایزدی اعلام استقلال کرده‌اند.

پهلوانان در زمینه‌ی نگرش زرتشتی در ایران پدید آمدند، و در سایر تمدن‌ها و پهنه‌های فرهنگی نیز در چشم‌اندازی مشابه از اخلاقی‌پنداشتنِ قلمرو هستی‌شناسانه تکامل یافتند. از آنجا که اخلاقی‌پنداشتن کل هستی و ظهور خداوندی که نیک مطلق باشد، نوآوری بزرگ زرتشت بود، نخستین خاستگاه پهلوانان را باید ایران‌زمین دانست.

همان طور که باور به خدایی مطلقا نیک به زایشِ شیطان، منتهی شد و اهریمنی ضرورت یافت تا مسئله‌ی شر را توضیح دهد، وجود محوری درونی برای تمیز نیک از بد نیز شرایطی را فراهم آورد که زایش ضد پهلوانان در آن ممکن شد. زرتشت با نوآوری فلسفی سترگش که همچنان تا به امروز، تمام دستگاه‌های نظری را تعیین می‌کند، ناگزیر شد نیک و بد را به قطب‌هایی در آسمان تحویل کند و بازتاب این دو قطب در من‌ها، هویت‌هایی را برساخت که از سویی به شدت اخلاقی بودند و از سوی دیگر می‌توانستند مانند آن دو ایزدِ آسمانیِ نیک و بد، راه راستی یا ناراستی را برگزینند و به این ترتیب به شخصیت‌هایی "خوب" یا "بد" تبدیل شوند. رمز دگردیسی قهرمان به پهلوان، باور به فراگیربودن اخلاق بود و مسیر تکوین این دو رده از کردارهای خوب و بد، اعتقاد به مختاربودن آدمیان و اراده‌گرایی سرسختانه‌ای بود که ظهور سوژه‌های اساطیری؛ یعنی، پهلوانان را ایجاب کرد.

از نظر تاریخی، احتمالا نخستین حامیان دین زرتشت، اولین شخصیت‌های پهلوانی نیز بوده‌اند؛ یعنی، گشتاسپ، زریر و اسفندیار را باید نخستین شخصیت‌های اساطیری‌ای دانست که در زمینه‌ای زرتشتی بازتعریف شدند و به این ترتیب به شکلی متمایز از شخصیت‌های نیمه‌آسمانی و ایزدگونه‌ی پیشین، مقدس دانسته شدند. این شخصیت‌ها به دلیل انتخابِ اشه و هم‌پیمان‌شدن با اهورامزدا بود که بزرگ پنداشته می‌شدند، نه به دلیل برخورداری از تباری آسمانی یا موقعیتی ایزدگونه، چنان‌که در نزد جمشید و فریدون و کیکاووس می‌توان دید.

الگوی پهلوان اخلاقی به سرعت در زمینه‌ی فرهنگ ایرانی که اخلاق‌گرایی زرتشتی را درونی می‌ساخت، رواج یافت و به این ترتیب شاه–پهلوانان دیرینه را که از ساختاری قهرمانی برخوردار بودند به موجوداتی گناهکار تبدیل کرد. با این وجود، روند تکامل شخصیت ایشان همچنان ادامه یافت و به پهلوانانی گناهکار تبدیل شدند؛ یعنی، در ازای بهره‌مندی از محور درونی اخلاق و تمامیتِ سوژه‌ی خویش، ناگزیر بهایی گران پرداختند و آن هم گناهکار شمرده‌شدنشان بود، بابت برخی از کردارهای بزرگی که پیش از این فارغ از چنین سنجه‌ای مرتکب شده بودند.

به این ترتیب، پهلوان از تکامل قهرمان پدید آمده است. در غرب، در ابتدا یهودیت و بعدتر به شکلی موفق‌تر مسیحیت و مهرپرستی نیروهایی بودند که پیام‌آورِ برداشت زرتشتی در مورد اخلاقی‌بودنِ هستی بودند. به همین دلیل هم ظهور پهلوانان در این قلمرو تا زمانی که مهرپرستی از ایران به روم منتقل شود و در آنجا ریشه بدواند به تاخیر افتاد. تنها در قرون نزدیک به میلاد مسیح بود که با تکیه بر قهرمانان کهنسال‌تر، شکلی از پهلوان در چارچوبی دینی در این قلمرو تکامل یافت. به این ترتیب، همزمان با از یاد رفتنِ آژاکس و بلروفانس و پرسئوس، هراکلس و آخیلس بازتعریف شدند تا در کنار پهلوانانی مانند آرتور و بلیزاریوس جایگاهی برای خویش بیابند، اما در ایران‌زمین پهلوانان، قدمتی بسیار زیاد دارند. دگردیسی قدم‌به‌قدمِ قهرمانی مانند سیاوش به پهلوانی شهید را می‌توان در متون پیگیری کرد و دید که چگونه این شخصیتِ متعلق به قرن یازدهم و دوازدهمِ پ.م تا دوران هخامنشیان با اسطوره‌ی خدای شهید بابلی ترکیب شده و در قرن ششم و پنجم پ.م به مرتبه‌ی پهلوانی شهید برکشیده شده است. روندی مشابه در مورد آرش و سایر شخصیت‌های اساطیری ایرانی نیز خیلی زود شروع شد و خیلی زود به سرانجام رسید. به همین دلیل هم در اساطیر ایرانی مستقر تقریبا نمی‌توان قهرمانی یافت. قهرمانان تنها سنگواره‌هایی هستند که با تبارشناسی پهلوانانی مانند آرش می‌توان به حضورشان در گذشته‌ها پی‌برد.

دعوی اصلی این نوشتار آن است که رده‌ی سومی از شخصیت‌های اساطیری نیز در شرایطی ویژه پدیدار شده‌اند و اینان ابرپهلوانان هستند. ابرپهلوانان، شخصیت‌هایی اساطیری هستند که از تکامل پهلوانان و درآمیختن الگوهای متفاوتِ پهلوانی پدیدار شده‌اند. ابرپهلوان، نظامی از تعریف منِ آرمانی است که همچون سیاه‌چاله‌ای تمام نمادها و معانی را به خود

جذب و همه را در منظومه‌ای پیچیده با هم ترکیب می‌کند. همان طور که پهلوان با احداث مرکزی اخلاقی در قهرمانان زاده شد، ابرپهلوانان نیز به دنبال پیدایش مرکزی هستی‌شناختی در پهلوانان پای به عرصه‌ی وجود می‌گذارند.

ابرپهلوانان، موجوداتی خداگونه هستند، نه بدان شکلِ خام و ابتداییِ کهن، همچون شکلی تشخص‌یافته از نیروهای طبیعی، بلکه همچون ادامه‌ای پیش‌رونده از تکامل "من". ابرپهلوان از آن رو به خدایگانی می‌ماند، که همچون مرکزی هستی‌شناختی عمل می‌کند و هستی را در پیش و پس از خویش دچار آشفتگی می‌سازد. اگر در شکلی اولیه، خدایان به پهلوانانی زورمند و عیاش جنگاور شبیه بودند، بدان دلیل بود که آدمیان عصر باستان ناگزیر بودند برای فهمِ نظمِ هستیِ پیرامون خود، آن را به آدمیان همانند کنند. در ابرپهلوانان، مسیری واژگونه طی شده است و این "من" است که برای فهم‌شدن به مرتبه‌ی امری هستی‌شناختی برکشیده می‌شود.

ابرپهلوانان مانند پهلوانان از مرکزی برخوردارند و بر مبنای معیارهای نیک و بد عمل می‌کنند و بر این مبنا دستخوش اشتباه یا آراسته به کنش‌های بزرگ می‌شوند. آنان نیز مرکزی دارند و محوری درونی برای ارزیابی و داور، و همچون پهلوانان، خودمختارانی انتخابگر هستند که با ایزدان، دادوستدی مبتنی بر عهدوپیمان دارند. با این وجود، حضورشان بر پهنه‌ی هستی، سترگ‌تر است و ارتباطشان با محور اخلاق، درون‌زادتر و استقلال‌طلبانه‌تر است. ایزد در برابرشان همچون نوعی نیروی بیکاره‌ی دوردست و در بهترین حالت، دوستی منفعل و همراهی محبوب، اما بی‌اثر است. ابرپهلوانان با پهلوانان از این نظر تفاوت دارند که محور اخلاق را به صورت امری پیش‌ساخته و برساخته‌ی یزدان برنمی‌گیرند و آن را به سادگی، درونی نمی‌کنند، بلکه بر ارزش‌هایی خودخواسته تکیه می‌کنند و اخلاقِ ویژه‌ی خویش را برمی‌سازند و بر آن اساس، دست به دگرگون‌ساختن هستی می‌برند. این کردار ایشان با آنچه که از مفهوم انتزاعی خدا در ذهن داریم شبیه است و از این رو اینان از سویی به خدایانی باستانی می‌مانند و از سوی دیگر به خاطر بسته‌بودنِ زمینه‌ی داوری‌شان بر دیگران به رستاخیزی از قهرمانان گذشته نیز شباهت دارند، گویی که سروتهِ این دایره در نقطه‌ای به هم رسیده باشد و آن ابرپهلوان است.

ابرپهلوانان، وضعیت غایی سوژه هستند. کامل‌ترین شکلِ صورتبندی من که خودمختارترین و موثرترین وضعیت حضور در هستی را به نمایش می‌گذارد. از این روست که ابرپهلوانان مانند خدایان، نمایندگان و آفرینندگان اعصاری خاص هستند و نظم‌هایی ماندگار را از خود به یادگار می‌گذارند.

ظهور ابرپهلوانان در عرصه‌ی اساطیر، در کل امری دشوار و پیچیده است تا جایی که من می‌دانم، رستم و اسفندیار تنها شخصیت‌هایی هستند که شایسته‌ی این نام هستند و مشابهشان را در تمدن‌های دیگر نمی‌توان یافت. برای آنکه این دعوی بر اساس داده‌هایی رسیدگی‌پذیر استوار شود باید نشان دهم که ساختار این شخصیت‌ها به راستی در برگیرنده‌ی چارچوب‌های پهلوانان گوناگون است و اینکه همتاهایشان در تمدن‌های دیگر از چنین پیچیدگی‌ای برخوردار نیستند.

گفتار دوم: دو ابرپهلوان

سخن نخست: اسفندیار

1. اسفندیار از پهلوانان قدیمی و باستانی ایرانی است که نامش در اوستا یک‌بار ذکر شده است[۳۳۵]. در واقع، عصر تاریخیِ پهلوانان ایرانی با او و خاندانش آغاز می‌شود که پشتیبانان زرتشت بودند و به همین دلیل هم بی‌تردید از واقعیتی تاریخی برخوردارند.

نام اسفندیار در اوستا به صورت اسپنتوداتَه آمده است. این نام در پهلوی به سپندیات و پس از اسلام به اسفندیاذ و اسفندیار تبدیل شده است. در زبان ارمنی، همین اسم در شکل سِپئوس باقی مانده است. تقریبا همه‌ی پژوهشگران معاصر، معنای آن را مقدس–داد و عدلِ مقدس ترجمه کرده‌اند. این مفهوم‌سازی از نام او به نظرم نادرست است. اسپند–داد به احتمال زیاد به معنای "هدیه‌ی اسپندارمذ یا هدیه‌ی سپندمینو" و به سپندمینو (هرمز) یا اسپندارمذ –ایزدبانوی زمین– ارجاع می‌دهد. چون در زبان‌های ایرانی معمولا اسم‌هایی که با پسوند "داد" پایان می‌یابد، پیش از آن، نام ایزدی را دارد مانند مهرداد و تیرداد و زروان‌داد و هرمزداد. "سپند"ی که بخش نخست نام اسفندیار را برمی‌سازد در دوران زندگی او و در نظام باورهای زرتشتی، جایگاهی ارجمند داشته و لقب خداوند (سپندمینو) دانسته می‌شده است. از این رو نام سپند–داد به گمانم همان خداداد است، به روایت زرتشتیان اولیه.

اسفندیار، خاندانی نامدار دارد. پدرش گشتاسپ، شاهِ کیانی و حامی زرتشت است و مادرش کتایون، شاهدختی رومی که گشتاسپ پس از ماجراهایی بسیار به وصالش دست یافت. عمویش زریر است که کهن‌ترین متنِ حماسی موجود ایرانی، حکایت او را شرح می‌دهد. برادرش پشوتنِ نامدار و از جاودانان زرتشتی است.

اسفندیار کسی است که سلسله‌ی کیانی در شکلی رو به انقراض پس از وی و از پشت وی ادامه می‌یابد. او سه پسر داشت که در شاهنامه، بهمن، مهرنوش و نوش‌آذر نامیده شده‌اند. این نام‌ها شکلِ فارسی دریِ اسامی اوستایی مشابهی هستند: وُهومن، مهرتَرسَه و آتورترسه. در میان این سه، پسرِ نامدارش همان بود که با نام زرتشتیِ بهمن شناخته می‌شد. او خود، دختری به نام همای داشت که پس از وی بر تخت نشست و بر ایران‌زمین حکم راند. او در تاریخ اساطیری ایران، نخستین شاهِ زن است که از نظر تاریخی تقریبا با ملکه سمیرامیسِ آشوری –نخستین شاه مادینه‌ی مشهور در ایران غربی– هم‌زمان است. فرزندان اسفندیار همان شاهانی بودند که عصر کیانی را به دوران تاریخی پیوند دادند و بسیاری از پژوهشگران، ایشان را همان هخامنشیان می‌دانند.

---

[335] یشت 13، 24، 103.

دقیقی در چارچوب زرتشتی پساساسانی، روابط خونی اسفندیار و فرزندانش را بازگو کرده و گفته است که گشتاسپ‌شاه به اطرافیانش وعده داد تا هر کس که انتقام خون خویشاوندان او را بگیرد به عقدِ دختر زیبارو و نژاده‌اش در خواهد آمد. چون اسفندیار چنین کرد، با وی که خواهرش بود ازدواج کرد و این نمونه‌ای از آیین خویدوده –یعنی ازدواج با محارم– بود. به روایت دقیقی از ازدواج اسفندیار و خواهرش، پسر و دختری به نام‌های بهمن و چهرزاد پدید آمدند که خود با هم ازدواج کردند و از ایشان، داراب زاده شد که به تعبیری نخستین شاه دوران تاریخی است. این در حالی است که در داراب‌نامه‌ی طرسوسی، هر چند از این شخصیت‌ها نام برده شده است، اما به رسم خویدوده در آن‌ها اشاره‌ای وجود ندارد.

با این وجود در متون پهلوی به خویدودهِ بهمن –این‌بار با دخترش همای– اشاره رفته است. در این متن، علت مرگ بهمن چنین آمده است که همای پس از باردارشدن از او بیمار شد و بیمِ مردنش می‌رفت. پس بهمن از غمِ مرگ دخترش چندان تنگدل شد که از غصه درگذشت[۳۳۶]! در عین حال، بهمن‌نامه با وجود اینکه به پیوند همای و بهمن اشاره می-کند از رابطه‌ی خونی آن‌ها سخن نمی‌گوید و همای را فقط ملکه‌ای می‌داند که پس از درگذشت شوهرش تا سی‌سال فرمانروایی کرد. ناگفته نماند که همای را برخی از مورخان اسلامی با شخصیت‌های اساطیری غربی‌تر یکسان گرفته‌اند. مسعودی و حمزه‌ی اصفهانی نام وی را شمیران ثبت کرده‌اند که احتمالا شکلی دیگر از نام سمیرامیس، مادر و نایب‌السلطنه‌ی شمشی عداد، شاه آشور است که برای سال‌ها بر این کشور فرمان راند، اما در مجمل‌التواریخ، همای را دخترِ حارث، فرعون مصر، دانسته‌اند.

به این ترتیب تا اینجای کار معلوم است که اسفندیار نیای دودمانی از شاهان و شاهدختان با سرگذشت‌های مبهم و درآمیخته بوده که تا حدودی در پرتو آیین زرتشتی تفسیر می‌شده است.

در مورد فرهمندی اسفندیار و اینکه صفات شاه–پهلوانان را در خود گرد آورده بود، شکی وجود ندارد، چنان‌که رستم، لختی پیش از آنکه برای نبرد با وی آماده شود، او را برای پدرش زال چنین توصیف می‌کند:

بدو گفت کای مهتر نامدار — رسیدم به نزدیک اسفندیار
سواریش دیدم چو سرو سهی — خردمند و با زیب و با فرهی
تو گفتی که شاه فریدون گرد — بزرگی و دانایی او را سپرد
به دیدن فزون آمد از آگهی — همی تافت زو فر شاهنشهی[۳۳۷]

---

[336] متون پهلوی، ص 189-232.
[337] شاهنامه، رزم رستم و اسفندی‌ار: 535-538.

شخصیت اسفندیار، همچون گشتاسپ در ارتباطی نزدیک با زرتشت تفسیر می‌شود. تقریبا تمام متون از رابطه‌ی نزدیک او و زرتشت یاد کرده‌اند. در شکند گمانیگ ویچار چنین آمده است که اسفندیار به همراه عمویش زریر برای توسعه‌ی آیین زرتشتی به باختر و خاور لشکر کشید و دین او را در روم پراکنده ساخت. فردوسی نیز به سرسپردگی اسفندیار نسبت به زرتشت تاکید کرده است:

بخوردم من آن سخت سوگندها	بپذرفتم آن ایزدی پندها
که هر کس که آرد به دین در شکست	دلش تاب گیرد شود بت‌پرست
میانش به خنجر کنم به دو نیم	نباشد مرا از کسی ترس و بیم

ارتباط این دو، تنها در قلمرو رزم و دفاع نبوده است، که بعدی معنایی نیز داشته است. در ویجرکرد دینیک که متنی از قرن سوم و چهارم هجری است[۳۳۸]، اسفندیار به همراه جاماسپ و پشوتن و میدیوماه (پسرعموی زرتشت)، شاگردانِ زرتشت دانسته شده‌اند. در زراتشت‌نامه به مراسم "درون‌یشت"ای اشاره شده است که شرحش در سخنِ مربوط به گشتاسپ گذشت. در اینجا تلویحا چنین آمده است که دعای این مراسم باعث شد تا اسفندیار رویین‌تن شود. در این مراسم، اسفندیار از زرتشت اناری گرفت و خورد؛ به این ترتیب بدنی آسیب‌ناپذیر یافت[۳۳۹].

در مورد اسفندیار توصیف‌هایی گوناگون در دست است که در تمام آن‌ها این عنصر رویین‌تنی برجستگی دارد. در یادگار زریران، او پهلوانی جسور و بی‌پرواست. وقتی جاماسپ نزد گشتاسپ پیشگویی کرد که شماری زیاد از خویشاوندانش در نبرد با ارجاسپ از میان خواهند رفت، شاه غمگین شد و از تخت برخاست و بر زمین نشست و با عهدهای برادران و فرزندانش برنخاست تا آنکه اسفندیار سوگند خورد تا همه‌ی سپاهیان تورانی را از بین ببرد. در پایان نیز چنین کرد و همه را به انتقام مرگ عموها و برادرانش از دم تیغ گذراند. تنها ارجاسپ را زنده گذاشت که او را نیز از یک چشم کور کرد و یک دست و یک پایش را برید و او را بر خری دم‌بریده نشاند و به سوی توران روانه‌اش کرد تا تورانیان پیامد حمله به ایران را دریابند. در همین متن، صحنه‌ی نبرد اسفندیار با پهلوانان تورانی تصویر شده است و هر چند از رویین‌تنی او سخنی در میان نیست، اما آشکار است که سرداری لایق و پهلوانی دلاور است.

در شاهنامه، اسفندیار به همین شکل از ابتدای درگیری دینی ایرانیان و تورانیان به عصر اساطیر گام می‌نهد. با این وجود، نبرد اسفندیار و ارجاسپ، مرحله‌ی نهایی ماجراهای جنگی اسفندیار است و نه آغازگاهِ آن. فردوسی پیش از روایت

---

[338] Bahramje Sanjana, 1848.

[339] بهرام پژدو، 1338: 77-79.

جنگ اسفندیار و ارجاسپ به شرح اختلاف‌های درون دربار گشتاسپ می‌پردازد و برای شرح جریان این نبرد مقدمه‌چینی می-کند.

در نگاه فردوسی، گشتاسپ، آن شاه مقدسِ اوستایی نبود و به خاطر زیاده‌خواهی‌اش، شایسته‌ی ملامت قلمداد می-شد. او همان کسی بود که تاج‌وتخت را پیش از موعد از پدرش لهراسپ طلب کرد و چون تقاضایش رد شد، سرکشانه ایران را ترک کرد و به روم رفت. او همچنین کسی بود که وقتی با تقاضایی مشابه از سوی اسفندیار روبه‌رو شد، تن به بدگمانی داد و در حق او ستم روا داشت. به روایت فردوسی، یکی از خویشاوندان گشتاسپ به نام گُرَزم نزد او از اسفندیار بدگویی کرد و شاه که از سخنان او بدگمان شده بود، دستور داد تا اسفندیار را در غل‌وزنجیری آهنین ببندند و با این ترتیبِ سخت در دژ گنبدان به بندش کشند.

گرزمی که در شاهنامه نامش آمده است در اوستا نیز حضور دارد و کَوارَسمن نامیده می‌شود. نامش به معنای رزم کیانی است و از خویشاوندان شاه قلمداد شده است. طبری نام او را به شکل قرزم ثبت کرده است. در ادبیات زرتشتی، گرزم، پهلوانی نامدار و نیرومند است که در دفاع از دین زرتشتی کوشاست، اما در شاهنامه به مرتبه‌ی مشاوری بدخواه و کینه‌توز و حسود فرو کاسته شده است. هر چند فردوسی نیز به پیوندهای عاطفی او و اسفندیار تاکید می‌کند و بر دلاوری وی در جنگ با دشمنان زرتشت پای می‌فشارد، چنان‌که وقتی اسفندیار در میدان جنگ به کشته‌ی او رسید، گریست.

گشتاسپی که پسر را به ستم در زندان داشته بود، کوتاه زمانی بعد با تاخت‌وتاز اقوام تورانی در کشورش روبه‌رو شد. در این هنگام، گشتاسپ پیر شده بود و از نیروی جوانی نشانی نداشت. رستم هم به طرز معناداری در نبردهای دینی ایرانیان و تورانیان غایب بود. از این رو وقتی ارجاسپ تا بلخ پیشروی کرد و زرتشت و لهراسپ سالخورده –شاه پیشین– را به قتل رساند، به تنگ آمد و جاماسپ را فرستاد تا اسفندیار را از بند برهاند. اسفندیار ابتدا قصدِ یاری‌رساندن به پدر را نداشت، اما وقتی خبردار شد که زرتشت و لهراسپ کشته شده‌اند و ارجاسپ، خواهرانش را به اسارت برده است، برخاست. آنگاه از آنجا که تنها به احترام پدر در بند مانده بود با حرکتی غل‌وزنجیر را بر دستان خویش پاره کرد و همراه جاماسپ رفت تا سپهسالار ایرانیان شود.

در اینجاست که فردوسی داستان هفت‌خوانِ اسفندیار را روایت می‌کند. داستانی که احتمالا کهن‌تر از هفت‌خوان رستم بوده و سرمشقی برای آفرینش آن محسوب می‌شده است. اسفندیار پس از عبور از هفت‌خوان در هیبت بازرگانان به رویین‌دژ راه یافت و بخشی از سربازانش را در خمره‌هایی به درون دژ برد و ارجاسپ را فریفت و او را با سردارانش به قتل رساند. داستان هفت‌خوان او شایسته‌ی بحثی بیشتر است که به شکلی مقایسه‌ای بدان خواهم پرداخت.

در روایت شاهنامه و یادگار زریران، تفاوتی جدی وجود دارد. در داستان یادگار زریران و اشعار دقیقی، کار نبرد ایرانیان و تورانیان در میدان نبرد به انجام می‌رسد و ارجاسپ که واپسین تورانی از سپاهیانش است، در نهایت کشته نمی‌شود، اما در متن شاهنامه، ارجاسپ با نیرنگ و در دژ خویش کشته می‌شود، در حالی که اسفندیار برای دست‌یافتن به وی هفت مرحله‌ی دشوار را پشت سر گذاشته است.

فردوسی از مراسم درون‌یشت و ارتباط رویین‌تنی این پهلوان و دعای زرتشت یاد نمی‌کند و روایت شاهنامه به شکلی است که گویی اسفندیار پس از پشت سر گذاشتن هفت‌خوان است که رویین‌تن می‌شود، چون در جریان هفت‌خوان از گزند اژدها و چنگال سیمرغ در پس نیزه و سپر پناه می‌گیرد، اما پس از چیرگی بر ارجاسپ همچون رویین‌تنی آسیب‌ناپذیر پا به میدان نبرد با رستم می‌گذارد.

داستان زندگی اسفندیار پس از گذرکردنش از هفت‌خوان، به نخستین اوجِ خویش می‌رسد. پس از آن، تنها یک داستان مهم در زندگی‌اش وجود دارد و آن هم نبردش با رستم است.

گشتاسپ در آن هنگام که جاماسپ را برای متقاعدکردن فرزند به یاری و رهاندن وی گسیل کرده بود از قول او عهد کرده بود که اگر اسفندیار خواهران را برهاند و ارجاسپ را بکشد، تاج‌وتخت را به وی واگذار خواهد کرد. وقتی اسفندیار چنین کرد، دید نشانه‌ای از تحقق این وعده دیده نمی‌شود؛ پس نزد مادر گله کرد و کتایون موضوع را به گشتاسپ گفت.

گشتاسپ که دل در گروی قدرت و تاج‌وتخت داشت، جاماسپ دانا را پیش خواند و از او خواست تا طالع اسفندیار را بنگرد و ببیند که او در کجا و به دست چه کسی به قتل خواهد رسید. جاماسپ چنین کرد. چنان‌که پیش از این گفتیم، در یادگار زریران، بندی وجود دارد که در آن جاماسپ، طالع جنگ‌های ایران و توران را می‌بیند و پس از ابراز ندامت زیاد بابت پی‌بردن به حقیقت و با ترس‌ولرز زیاد و هراس از خشمگین‌شدنِ شاه، این امر را فاش می‌کند که بسیاری از پسران و برادرانش در نبرد کشته خواهند شد. فردوسی این بند را از یادگار زریران گرفته و در زمانِ اخترشماری جاماسپ برای فهم طالع اسفندیار به کارش گرفته است. به این ترتیب، وزیر منجم پس از عذر و بهانه‌ی زیاد به شاه خبر داد که فرزندش به دست رستم کشته خواهد شد و این تقدیر و جبری آسمانی است.

چنین می‌نماید که در ابتدای کار، گشتاسپ گمانی بد در سر نداشته است، چون وقتی این خبر را شنید:

به جاماسپ گفت آنگهی شهریار	به من بر بگردد بد روزگار؟
که گر من سر تاج شاهنشهی	سپارم بدو تاج‌وتخت مهی
نبیند بر و بوم زاولستان	نداند کس او را به کاولستان
شود ایمن از گردش روزگار؟	بود اختر نیکش آموزگار؟

چنین داد پاسخ ستاره شمر	که بر چرخ گردان نیابد گذر
ازین بر شده تیز چنگ اژدها	به مردی و دانش که آمد رها
بباشد همه بودنی بی‌گمان	نجستست ازو مرد دانا زمان
دل شاه زان در پراندیشه شد	سرش را غم و درد هم پیشه شد
بد اندیشه و گردش روزگار	همی بر بدی بودش آموزگار[۳۴۰]

پس از آگاهی بر بخت فرزندش است که گشتاسپ به کاری ناروا دست یازید؛ یعنی، پسر را با علم به اینکه کشته خواهد شد به میدان نبرد با رستم فرستاد. شاید با این خیال که او در نهایت به دست وی کشته خواهد شد و دیگر دلیلی ندارد خودش در این میان، تاج‌وتخت را از دست بدهد.

مجلسی که اسفندیار به انجام این کار مامور شد را فردوسی با واژگانی رنگین، نقش زده است. اسفندیار نزد پدر رفت و از او به خاطر رهانکردن سلطنت گله کرد. خدمت‌های خود را یک‌به‌یک برشمرد و گفت که جاماسپ به او وعده کرده بود پس از بازگشتن از جنگ ارجاسپ، صاحب گاه و اورنگ خواهد شد. گشتاسپ، گفتار او را تصدیق کرد و کردارهای بزرگ او را ستود، اما ماموریتی واپسین برایش تعریف کرد و آن نیز رویارویی با رستم بود.

از لحن و سخن گشتاسپ و پیامی که اندکی بعد، اسفندیار توسط پسرش برای رستم فرستاد، معلوم می‌شود که خاندان پهلوانان سیستانی از جنبشِ زرتشتی‌شدنِ ایرانیان بر کنار بوده‌اند و همچنان از دین کهن اقوام آریایی پیروی می‌کرده‌اند. گشتاسپ شکایت کرد که رستم، اقتدار او را به چیزی نمی‌گیرد و از وقتی که لهراسپ بر تخت نشست، نه او و نه بزرگانِ خاندانش برای ابراز احترام و یاری به درگاه شاه ایران گام نگذاشته‌اند.

این البته راست است، چراکه زال در آن هنگام که کیخسرو تاج‌وتخت را به لهراسپ سپرد، با این کار مخالف بود و لهراسپ را شایسته‌ی سلطنت نمی‌دید. بعد از تاجگذاری او هم دودمان سام و زال به یک‌باره از صحنه‌ی کشمکش‌های ایرانیان و تورانیان بیرون رفتند و در جریان نبردهای اسفندیار و ارجاسپ، حتی در هنگامی که تورانیان، بلخ را گشودند و بزرگان را کشتند، کمکی از ایشان به سپاه ایران نرسید، که در بافت کلی جنگ‌های ایران و توران، غیر عادی و استثنایی است.

گشتاسپ برای واگذاری تاج‌وتخت خود به پسرش، شرطی ناممکن را تعیین کرد. او می‌بایست به زابلستان برود و رستم را با دست بسته به درگاهش بیاورد تا فرمانبرداری و خاکساری‌اش آشکار شود. اسفندیار به یاد پدر آورد که رستم در تمام دوران کیانی، بزرگ‌ترین پشت و پناه ایرانیان بوده و بارها تخت‌وتاج را به شاهان باز بخشیده است، پس خوارساختن او شایسته نیست، حتی اگر ممکن باشد، اما گشتاسپ بر خواسته‌ی خود پای فشرد:

---

[340] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 50-58.

چنین داد پاسخ به اسفندیار	که ای شیردل پرهنر نامدار
هر آنکس که از راه یزدان بگشت	همان عهد او گشت چون بادِ دشت
همانا شنیدی که کاوس شاه	به فرمان ابلیس گم کرد راه
همی بآسمان شد به پر عقاب	به زاری به ساری فتاد اندر آب
ز هاماوران دیوزادی ببرد	شبستان شاهی مر او را سپرد
سیاوش به آزار او کشته شد	همه دوده زیر و زبر گشته شد
کسی کو ز عهد جهاندار گشت	به گردِ درِ او نشاید گذشت
اگر تخت خواهی ز من با کلاه	ره سیستان گیر و برکش سپاه
چو آنجا رسی دست رستم ببند	بیارش به بازو فگنده کمند
زواره فرامرز و دستان سام	نباید که سازند پیش تو دام
پیاده دوانش بدین بارگاه	بیاور کشان تا ببیند سپاه[۳۴۱]

اسفندیار از شنیدن این درخواست خشمگین شد و دریافت که پدر همچنان قصد دارد تا از سپردن تاج‌وتخت به او سر باز زند:

سپهبد بروها پر از تاب کرد	به شاه جهان گفت زین بازگرد
ترا نیست دستان و رستم به کار	همی راه جویی به اسفندیار
دریغ آیدت جای شاهی همی	مرا از جهان دور خواهی همی[۳۴۲]

با این وجود، مانند همیشه مثل فرزندی شایسته و فرمانبردار از امر پدر اطاعت کرد و قصد کرد تا به سوی قلمرو رستم رود. مادرش، کتایون، ویژگی‌های رستم را برشمرد و او را از این کار بر حذر داشت.

که نفرین برین تخت و این تاج باد	برین کشتن و شور و تاراج باد
مده از پی تاج سر را به باد	که با تاج شاهی ز مادر نزاد[۳۴۳]

اما اسفندیار با وجود آنکه سخن مادر را تایید می‌کرد، اصرار کرد که در پذیرش امر پدر ناگزیر است.

در این هنگام اسفندیار به کاری نامعمول دست زد و از بردن سپاهی گران –که پیشنهاد پدرش بود– خودداری کرد. به جای این کار، خود با پسرش، بهمن و برادرش، پشوتن و چندتنی از وابستگانش پا در رکاب نهادند و به قلمرو سیستان

[341] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 126-136.

[342] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 138-140.

[343] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 162 و 163.

وارد شدند. اسفندیار، نخست پسرش بهمن را همچون پیکی نزد حریفان فرستاد. پیام او این بود که گشتاسپ در زمان مستی فرمانی برای دست‌بسته‌بردن رستم به دربارش صادر کرده است و او مامور است و معذور. در ضمن، بزرگی‌های رستم را ستوده و گفته بود که خود با این امر پدر مخالف است و قول داده بود که اگر رستم با او به دربار شاه بیاید، در گرامی‌داشت او هیچ کوتاهی نکند.

رستم و زال، شاهزاده‌ی نوجوان را پذیره شدند و مقدم اسفندیار را گرامی داشتند، اما پیامی که اسفندیار به همراه آورده بود، حسی دوگانه را در میان ایشان ایجاد کرد. در نهایت، در جریان رخدادهایی که در گفتاری دیگر به طور مفصل بررسی خواهد شد، رستم و اسفندیار رویاروی یکدیگر قرار گرفتند و این پایان کار اسفندیار بود. چنان‌که می‌دانیم، تیر گزینی که رستم از سیمرغ گرفته بود، چشمان اسفندیار را نابینا کرد و او را از پای درآورد.

رستم، در همان هنگامی که اسفندیار را از پای درمی‌آورد، به او همچون دشمن نمی‌نگریست و اسفندیار نیز در واپسین دمِ زندگی، رستم را بخشید و سرپرستی فرزندش بهمن را به او واگذار کرد. رستم، بهمن را همچون پسر خود پرورد و این دومین باری بود که در نقش پدرخوانده‌ی پهلوانی ظاهر شد. با این وجود، این پدرخواندگی نیز نافرجام از آب درآمد. بنا بر بیشتر روایت‌ها، بهمن وقتی از مرگ رستم در کابل خبردار شد، به انتقام خون پدر به سیستان تاخت و برادران و خویشاوندان رستم را از دم تیغ گذراند و دودمان وی را منقرض کرد؛ حتی روایتی وجود دارد که مرگ رستم را نیز به بهمن منسوب می‌کند.

2. اسفندیار، آشکارا پهلوانی دینی و مقدس است. هم، نامش به پیوند او با امر قدسی و سپندمینو دلالت دارد و هم نام پسرش بهمن که در واقع همان اسم فرشته‌ی پیام‌رسانِ هرمز است که زرتشت برای نخستین‌بار معرفی‌اش کرد. بهمن، پسر اسفندیار، در واقع نخستین شخصیت اساطیری یا تاریخی است که بهمن نام دارد و این را مدیون نزدیکی دورانش و پدرش به زرتشت است که این مفهوم را ابداع کرده بود.

جایگاه اسفندیار در تاریخ دین زرتشتی استوار و بلندمرتبه است و در تاریخ دینی ایرانیان کهن همچون شاهی بزرگ ستوده می‌شد. شواهد زیادی وجود دارد که در سلسله‌ی گشتاسپی‌ها، اسفندیار هم برای مدتی به پادشاهی دست یافته است. چنان‌که در مورد سیاوشِ شاهنامه‌ای هم دیدیم، گویا پهلوانانی که مانند اسفندیار و سیاوش در جوانی کشته شده‌اند، حتی در شرایطی که در شکل اولیه و اوستایی‌شان شاه هم بوده باشند، در روایت شاهنامه‌ای به مرتبه‌ی شاهزادگانی ناکام

فروکاسته شده‌اند. دینکرت، اسفندیار را شاهی کوشا و مومن به دین زرتشتی دانسته است[۳۴۴] و متون پهلوی بسیاری او را با شاهان تاریخی، همانند دانسته‌اند که نشانگرِ شاه‌بودنش در زمان‌های قدیم است.

داستان رزم رستم و اسفندیار از دوران ساسانی در میان ایرانیان و اقوام وابسته به ایران‌زمین رواج داشته است، چنان‌که در اخبار مربوط به صدر اسلام چنین می‌بینیم که نصربن‌حارث که رقیب و دشمن بزرگ حضرت محمد بود، در مقابل وی که بر پیروانش قرآن فرومی‌خواند، داستان رستم و اسفندیار را برای مردم مکه تعریف می‌کرد و مردم مکه این داستان را بر روایت‌های قرآن ترجیح می‌دادند. احتمالا در این دوران، اسفندیار به مرتبه‌ی پهلوانی شهید پس نشسته بود و از تاج‌وتختی که احتمالا زمانی به عنوان وارث گشتاسپ‌شاه داشته است، محروم شد.

از نظر تاریخی، در واقعی‌دانستنِ گشتاسپ؛ یعنی، شاهی که حامی زرتشت بود و در میان کوانِ ایران شرقی بر قلمروی کوچک حکومت می‌کرد، اشکالی وجود ندارد. به همین ترتیب، اسفندیار را نیز می‌توان فرزندِ گشتاسپ دانست و او را نیز در دودمان لهراسپی، شاهی دانست که احتمالا در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م بر جایی در خوارزم یا خراسان بزرگ حکومت می‌کرده است. با این وجود، چنان‌که در مورد تمام اساطیر دیده می‌شود، روایت‌های مربوط به او به زودی از هویت تاریخی‌اش استقلال یافتند و راه خود را طی کردند و به این ترتیب، اسفندیار که در ابتدای کار، شاهی زرتشتی و دلاور بود، به ابرپهلوانی دینی تبدیل شد که رویارویی‌اش با رستم یکی از اوج‌های بزرگ اساطیر ایران را تشکیل می‌دهد.

متون کهنِ ایرانی و پژوهشگران معاصر، تلاش زیادی برای تطبیق اسفندیار با شاهان تاریخیِ شناخته‌شده کرده‌اند. بندهش او را همان اردشیر هخامنشی می‌داند[۳۴۵]؛ درحالی که هرتل و هرتسفلد او را با داریوش نخست یکسان گرفته‌اند و این خطا را بدان دلیل مرتکب شده‌اند که گشتاسپِ حامی زرتشت را که در قرن دوازدهم و یازدهم پ.م بر جایی در ایران غربی فرمان می‌راند، با گشتاسپ هخامنشی، پدر داریوش، که در زمان کمبوجیه شهربان گرگان بود را یکی گرفته‌اند، که البته نادرست است. خطای ایشان به این دلیل تثبیت شده است که در متون پهلوی نیز اشاره‌ای وجود دارد که بهمن را با اردشیر درازدست یکی می‌گیرد[۳۴۶]. در واقع از این شواهد باید چنین نتیجه گرفت که در مقطعی از تاریخ ایران –قاعدتا در اواخر دوران هخامنشی– روایت‌های کهنی که به ایران شرقی مربوط می‌شده و در همان هنگام بیش از ششصد سال قدمت داشته، بر شرایط سیاسی زمانه انطباق یافته است و برخی از شاهان اوستایی، همسان‌هایی تاریخی در دودمان هخامنشیان برای خود پیدا کرده‌اند، اما از این نکته، انطباق واقعی این شخصیت‌ها و آن روایت‌ها را نمی‌توان نتیجه گرفت.

[344] دی‌نکرت، 7، 5.

[345] بندهش، 31، 30.

[346] متون پهلوی، ص 189-232.

نویسندگان دیگری نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که هرودوت در تواریخ خود نامِ بردیا –پسر کوروش بزرگ– را اسفِنداتِس (   ) ثبت کرده است که باید همان اسفندیار باشد، اما یکی‌دانستن اسفندیارِ کیانی و بردیای هخامنشی نیز برداشت غریب و نادرستی است. در کل، شاخه‌ای از هخامنشیان که داریوش نیز بدان تعلق داشته است، در گزینش اسم‌های زرتشتی سابقه‌ی بسیاری داشته‌اند و خودِ کوروش هم نام یکی از دخترانش را آتوسا گذاشت –که نامِ اوستاییِ زن گشتاسپ و مادرِ اسفندیار است– و هیچ عجیب نیست که نام پسرش را هم اسفندیار گذاشته باشد و او همان است که بابلیان با لقبِ بردیا –یعنی نژاده و بزرگ‌مرتبه– ستایشش می‌کردند.

از همه‌ی این بحث‌ها چنین برمی‌آید که اسفندیار به لحاظ تاریخی شاهی بوده از دوده‌ی کیانیان که احتمالاً پس از پدرش، گشتاسپ، برای مدتی حکومت کرده و بعد در جوانی به دست دشمنی از پای درآمده و به این ترتیب، یکی از شهیدان دین زرتشتی دانسته می‌شده است. این روایت زرتشتی و کهنسال، پس از ظهور داستان‌های رستم در عصر اشکانی، با رقیبی نیرومند روبه‌رو شدند و به تدریج با آن درآمیختند و نتیجه آن شد که رستمِ غیر زرتشتی همان کسی بوده که اسفندیارِ دیندار را به قتل رسانده است. این ترکیب قاعدتا تا اواسط دوران ساسانی به سرانجام رسیده بود، چراکه رسیدنش به عربستان در ابتدای قرن 6 میلادی نشانگر قدمتِ دست کم چندقرنه‌اش در آن هنگام است.

3. داستان زندگی اسفندیار را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:

اسفندیار، فرزند گشتاسپ، نخستین شاه زرتشتی است.

اسفندیار، پهلوانی بزرگ بود که به همراه برادر و بزرگان دربار گشتاسپ، شاگرد زرتشت شد.

وقتی زرتشت برای گشتاسپ و اطرافیانش درون‌یشت برگزار کرد، اناری به اسفندیار داد و به این ترتیب او رویین‌تن شد.

اسفندیار در نبردهای میان ایرانیان و تورانیان دلاوری بسیار نشان داد.

اسفندیار به سعایت گرزم مورد غضب قرار گرفت و به امر گشتاسپ در گنبدان‌دژ زندانی شد.

پس از کشته‌شدن لهراسپ و زرتشت، به دستور پدرش و توسط جاماسپ آزاد شد و سپهسالار ایران شد.

با عبور از هفت‌خوان به رویینه‌دژ دست یافت و ارجاسپ را کشت و خواهرانش را آزاد کرد.

از پدرش تاج‌وتخت را خواست و چون سستی وی را دید به مادرش شکایت کرد.

گشتاسپ، زایچه‌ی او را گریست و جاماسپ به او خبر داد که رستم، وی را خواهد کشت.

گشتاسپ، شرطِ دسترسی به تاج و اورنگ را این قرار داد که به سیستان برود و رستم را دست‌بسته به درگاهش بیاورد.

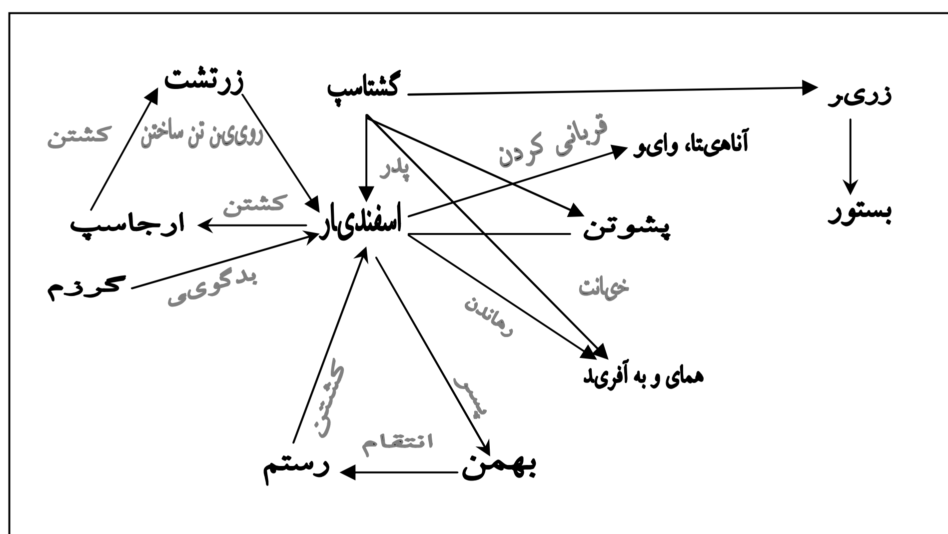
اسفندیار با خویشاوندان نزدیکش نزد رستم رفت و هر چند در دل برای او احترامی بسیار قایل بود، بر اجرای دقیق خواسته‌ی گشتاسپ پافشاری کرد و تدبیرهای رستم برای آشتی را رد کرد.

در نبرد نخست، رستم را زخمی کرد و تقریبا پیروز شد.

در نبرد دوم از رستم که به یاری سیمرغ درمان شده بود و راز کشتن وی را آموخته بود، شکست خورد و آماج تیری گزین شد.

پیش از مرگ با رستم آشتی کرد و فرزندش بهمن را به او سپرد.

روابط اسفندیار با سایر شخصیت‌های شاهنامه را می‌توان به این شکل خلاصه کرد:



1. رستم، بی‌تردید بزرگ‌ترین پهلوان ایرانی و به تعبیری که در این نوشتار به دست خواهم داد، بزرگ‌ترین ابرپهلوان ایرانی و یکی از مسئله‌برانگیزترین و پیچیده‌ترین شخصیت‌های اساطیری در سطح تمام تمدن‌هاست. داستان‌های منسوب به وی بخش عمده‌ی شاهنامه را در بر می‌گیرد و ارجاع‌های بسیاری که در دوهزار سال گذشته به وی صورت گرفته وی را به مرتبه‌ی نمادی عام برای سنت سلحشوری و پهلوانی برکشیده است. در اینجا، بدون اینکه بخواهم وارد جزئیات ماجرا شوم، تنها چارچوب عمومی داستان زندگی رستم را ترسیم می‌کنم. بخشی از ماجراهای وی در جریان زندگینامه‌ی سهراب بیان شد و بخش دیگری را پس از این در ارتباط با هفت‌خوان و نبردش با اسفندیار، بیشتر مورد تحلیل قرار خواهم داد.

رستم، یکی از پهلوانانی است که به دودمان سام تعلق دارد. چنان‌که پیش از این گفته شد در اوستا، سام، نام خانوادگی و اسم قبیله‌ی گرشاسپ است؛ از این رو رستم را می‌توان نواده‌ی گرشاسپ دانست. مجمل‌التواریخ، چنین تبارنامه‌ای را برای او ذکر کرده است: رستم، پسر زال، پسر سام، پسر نریمان، پسر گرشاسف، پسر اشرط، پسر شم، پسر طورگ، پسر شیداسپ، پسر ثور، پسر تورجم، پسر جمشید[۳۴۷]. جالب آنکه در این تبارنامه برخلاف نمونه‌های مشابه، نام‌های مادربزرگان زیادی ثبت شده است. بر اساس گرشاسپ‌نامه، جمشید پس از گریختن از ضحاک با دختر شاه زابل به نام پری‌چهره ازدواج کرد و تورجم از او زاده شد. گرشاسف هم با دختر شاه روم ازدواج کرد و صاحب نریمان شد. سام هم با ماهوراج ازدواج کرد که دختر فرعون مصر –اونقیطی– بود. زال هم که با رودابه وصلت کرد.

سام در شاهنامه، فرزند نریمان و بنابراین نوه‌ی گرشاسپ است. پهلوانی بزرگ که در جریان نبردهای نوپای ایرانیان و تورانیان شجاعت بسیار به خرج می‌دهد و فرزندی به نام زال دارد که یکی از پیچیده‌ترین و معماگونه‌ترین شخصیت‌های شاهنامه است.

زال با موی سپید و رویی سرخ، زاده شد و از آنجا که سام او را موجودی هیولاگونه و دیوزاده می‌دانست و از زاده‌شدنش شرمگین بود، او را به جنگلی برد و در آنجا رهایش کرد تا بمیرد، اما سیمرغ که پرنده‌ای گوشتخوار و عظیم بود، او را برگرفت و به آشیان خود برد و همراه با فرزندان خویش بپرورد تا آنکه زال بالید و بزرگ شد و به کودکی زیبارو و نیرومند تبدیل شد. آنگاه سام که وجدانی ناراحت داشت و از رهاکردن پسرش غمگین بود، یک بار که از کنار کوهی می‌گذشت، زال را در آشیان سیمرغ دید و دریافت که فرزندش به این شکلِ معجزه‌آسا جان سالم به در برده است. سیمرغ، زال را

---

[347] مجمل‌التواریخ، 1383: 25.

به پدر بازداد و سام او را گرامی داشت و بپرورد. سام، فرزند را در این هنگام زال نامید که "پیر" و "زرد" معنا می‌دهد. زال، تنها پهلوان شاهنامه است که پیر به دنیا می‌آید.

به این ترتیب، زال از ابتدای کار، زندگی خود را براساس الگوی زایش پرمخاطره آغاز کرد که ویژه‌ی ناجی و شاه–پهلوان است. با این وجود کسی که او را تهدید می‌کرد، شاهی ستمگر نبود که در اختران، قیام وی را در آینده دیده باشد، بلکه پدر خودش بود که از ویژگی ظاهری وی –یعنی پیرنمابودنش– شرمزده بود. خطر بزرگی که در کودکی وی را تهدید می‌کرد، تعقیبِ سربازان شاه نبود، که نیروهای طبیعیِ پنهان‌شده در جنگل بودند. آن حامی‌ای که او را نجات داد هم، مانند شاه–پهلوانان، انسانی چوپان نبود که با طبیعت در ارتباط نزدیک باشد، بلکه خودِ طبیعت بود که در قالب سیمرغ، تجلی یافته بود.

به این ترتیب، زال در میان پهلوانان ایرانی جایی برای خود باز کرد و نیرومندی و خرد شگفت‌انگیزی که داشت در همه جا نامبردارش کرد. آنگاه، ماجرای عشقی دلکشی میان او و شاهدخت کابل –رودابه– رخ داد و از این پیوند، رستم زاده شد.

رستم از همان آغاز تولد، موجودی ویژه بود. در مقام نوزاد، چندان درشت و سنگین بود که مادرش از زادنش درماند، در نتیجه زال که روابط نزدیک خود را با سیمرغ حفظ کرده بود با راهنمایی او پهلوی رودابه را شکافت و رستم را بیرون آورد و جای زخم را دوخت. داستان زایش رستم به این روش، نخستین گزارش از یک عملِ سزارین موفق است که در آن مادر و بچه هر دو زنده مانده‌اند. کهن‌ترین گزارش که از نظر تاریخی به پیش از این بازمی‌گردد به روایت مورخان رومی از زایش یولیوس سزار مربوط است که به همین ترتیب به دنیا آمد و نام خود را به عملِ سزارین داد، اما مادرش در این بین درگذشت.

رستم با سرعتی بسیار ببالید و بزرگ شد و به دلاوری سهمگین تبدیل شد. هنگامی که هشت‌ساله بود، پیل سپید غول پیکری از آخور گریخت و مردم را تهدید کرد و رستم که هنوز کودکی بیش نبود، گرز سام را برداشت و با آن، پیل را از پای در آورد.

در این هنگام رستم به شکل و شمایل مشهور خویش دست یافته بود:

ز رستم همی در شگفتی بماند — برو هر زمان نام یزدان بخواند
بدان بازوی و یال و آن پشت و شاخ — میان چون قلم سینه و بر فراخ
دو رانش چو ران هیونان ستبر — دل شیر نر دارد و زور ببر
بدین خوب‌رویی و این فر و یال — ندارد کس از پهلوانان همال
بدین شادمانی کنون می خوریم — به می جان اندوه را بشکریم

به زال آنگهی گفت تا صد نژاد — بپرسی کس این را ندارد بیاد

که کودک ز پهلو برون آورند — بدین نیکویی چاره چون آورند

به سیمرغ بادا هزار آفرین — که ایزد ورا ره نمود اندرین[۳۴۸]

آنگاه نخستین سفر جنگی رستم پیش آمد که در جریان آن به دژ کوه سپند حمله برد. این دژ، در متون پهلوی با نام دژ اسپند–دات ثبت شده[۳۴۹] که صورت دیگری از همان نامِ اسفندیار است و جالب است که نخستین و واپسین جنگِ رستم به درگیری‌اش با این نام مربوط می‌شود.

دژ کوه سپند، قلعه‌ای بزرگ در مکانی دشواریاب بود که پیش از رستم نیز دلاوران سیستانی زیادی برای فتح آن گام به میدان نهاده بودند. فردوسی می‌گوید که نریمان، نیای رستم، در برابر این دژ و هنگام جنگ با اربابان آن کشته شد و سام که خونخواه پدر بود در برابر دروازه‌های آن شکست خورد.

زال، رستم را برای ستاندن انتقام نیای خویش گسیل کرد و او نخستین نبرد خود را با ترفندی دور از انتظار به انجام رساند. او به جای آنکه از شور و شر جوانی و نابخردی نونهالی یاری بگیرد و مستقیم به دژ حمله برد، در پوشش تاجران نمک به دژ وارد شد و وقتی به درون قلعه راه یافت هویت خویش را برملا کرد و دژ را تسخیر کرد. این روش او با کردارِ اسفندیار هنگام فتح دژ رویین همسان است. با این تفاوت که رستم این ترفند را در نخستین نبرد خویش به کار زد و اسفندیار آن را در واپسین مرحله از هفت‌خوانِ خود و هنگامی که به مرحله‌ی پختگی رسیده بود.

آنگاه این مشکل برای رستم پیدا شد که هیچ اسبی یارای کشیدن بدن تنومند و سنگین وی را نداشت؛ پس رستم به دشتی که چراگاه اسبان بود اندر شد و اسبان را یک‌به‌یک آزمود. رستم دست خویش را بر پشت اسبان می‌نهاد و فشاری بر ایشان وارد می‌کرد. همه‌ی اسبان زیر این فشار خم می‌شدند یا کمرشان می‌شکست، جز یکی که اسبی ویژه بود و رستم او را رخش نامید. از اینجای کار به بعد، رخش به اسب و یار و همدم همیشگی رستم تبدیل شد و رابطه‌ی او با سوارش شایسته‌ی آن است که موضوع پژوهشی مستقل قرار گیرد. رخش، هوشمندترین، زیرک‌ترین و به تعبیری دلاورترین و ماجراجوترین اسب در اساطیر ایرانی –و احتمالا اسطوره‌های جهان– است و در ارتباط با رستم است که به مرتبه‌ی مشهورترین اسب در فرهنگ اسب‌مدارِ ایرانی تبدیل می‌شود.

نخستین ماموریتی که رستم و رخش با هم انجام دادند، بازآوردنِ کیقباد از البرزکوه بود. این داستان به احتمال زیاد از روی افسانه‌ی بازگشتن کیخسرو از توران برساخته شده است با این تفاوت که شاه–پهلوانی که در اینجا از سرزمین‌های

---

[348] شاهنامه، داستان منوچهر، 1587- 1594.

[349] بندهش، 12، 18 و 23.

وحشی به تختگاه ایران بازآورده می‌شود، نخستین شاهِ کیانی؛ یعنی، کیقباد است و آن سرزمین وحشی نیز در درون ایران‌زمین و در مرکزی‌ترین بخش آن قرار دارد نه سرزمینی پیرامونی. کیقباد به همراه رستم به دربار رفت و به جای گرشاسپ بر تخت نشست. به این شکل، حضور رسمی و ارتباط رستم با دربار به آغازگاه عصر کیانی مربوط می‌شود.

کوتاه زمانی بعد از تاجگذاری کیقباد، پشنگ و افراسیاب تورانی به ایران تاختند. این ابتدای کار افراسیاب بود و تازه داشت به عنوان شاه توران برای خود جایی باز می‌کرد. رستم در این نبرد با افراسیاب رو در رو شد و او را شکست داد. آنگاه دوران زمامداری به کیکاووس رسید و مهم‌ترین کردارهای رستم بر رفع و رجوع ماجراجویی‌های این شاهِ سرکش متمرکز شد و نجات‌دادنش از تنگناهایی که دچارش می‌شد. نخست، کیکاووس به مازندران حمله برد و در آنجا اسیر دیو سپید شد. رستم برای نجات‌دادن او ناچار شد از هفت‌خوان بگذرد و به این ترتیب، نشانه‌ی دلاوری مهمی را در پایان به دست آورد که سرِ دیو سپید بود و از آن پس آن را همچون کلاهخودی بر سر می‌گذاشت.

وقتی رستم کیکاووس را نجات داد، به همراه او و سایر پهلوانان نجات‌یافته‌ی ایرانی به جنگ دیوان مازندران رفت و به پاداش یاری‌ای که پسر دشتبانی به نام اولاد به او کرده بود، حکومت مازندران را به وی واگذار کرد. کار نمایان رستم در جریان جنگ‌های مازندران، چیره‌شدن بر پهلوانی به نام جویای بود که پس از مرگ او مقاومت مازنیان در هم شکست.

پس از آن، نبرد هفت‌پهلوان پیش آمد. ماجرا از این قرار بود که رستم به همراه شماری از پهلوانان ایرانی که شمارشان از هفت تن هم بیشتر بود، برای شکار به جنگل‌هایی رفتند که در قلمرو توران قرار داشت. توس، گودرز، گرگین، زواره، بهرام، گرازه، گیو، زنگه، برزین و گستهم کسانی بودند که در این نخجیر او را همراهی می‌کردند. از سوی دیگر، افراسیاب و تورانیان خبردار شدند که پهلوانان ایرانی به قلمرو ایشان گام نهاده‌اند؛ از این رو افراسیاب، سپاهی بزرگ بسیج کرد و به مقابله با ایشان گسیل کرد. در این سپاه، پیران ویسه نیز حضور داشت و این نخستین ماجرای او در عرصه‌ی اساطیر ایرانی بود. پهلوانان ایرانی با سپاهی تورانی که 30هزار تن سرباز داشت، رویارو شدند و ایشان را در هم شکستند و به عزیمت وا داشتند.

پس از آن، ماجرای رستم و سهراب پیش آمد و هنوز زخم این حادثه ترمیم نشده بود که داستان سیاوش شروع شد. پس از مرگ سیاوش، چنان‌که گفتیم، رستم به توران تاخت و افراسیاب را از آنجا راند.

در این نبردها که نخستین دوره‌ی کین‌خواهی سیاوش است، پهلوانی تورانی به نام پیلسم کارهای نمایان زیادی کرد و بر زواره و فرامز، برادر و پسر رستم چیره شد، اما رستم او را شکست داد و به قتلش رساند. رستم در این نبردها بر خلاف رسم معمول خویش، خون بسیار ریخت. نخستین کسی که در این جنگ‌ها کشته شد ورازاد، شاه اسپیجاب، بود که به دست فرامرز به قتل رسید. آنگاه چنان‌که گفتیم سرخه، پسر افراسیاب، به دست رستم کشته شد. در این نبردها نزدیک بود خودِ افراسیاب هم نابود

شود، چون مغرورانه به میدان نبرد با رستم پای گذاشت و از او شکست یافت و اسبش کشته شد، اما پسرعمویش، هومان، به یاری‌اش شتافت و او را نجات داد.

رستم، در نهایت، قاتلان سیاوش را از توران راند و تا هفت سال بر آن سرزمین فرمان راند تا آنکه یادآوری رنجی که بر سیاوش رفته بود او را بی‌قرار کرد و بار دیگر به ایران بازگشت. آنگاه جنگ‌های دوم کین‌خواهی آغاز شد و کیخسرو سپاه ایران را به رهبری توس به سوی توران روانه کرد تا افراسیاب را که بار دیگر به تخت و گاه بازگشته بود از میان بردارد. توس در راه به فرود برخورد و درگیری میانشان بدانجا کشید که با وجود دستور کیخسرو، او را به قتل رساند. پس از قتل فرود، بخت از ایرانیان روی برگرداند و شکست و مرگ نصیبشان شد.

کیخسرو که از مرگ فرود خشمگین شده بود، توس را برکنار کرد و سپهسالاری ایرانیان را به عمویش، فریبرز، سپرد. با این وجود پیران و سپاه تورانی در نبرد کاسه‌رود بر ایرانیان چیره شدند و هفتاد تن از خاندان گودرز را در آنجا به قتل رساندند. بار دیگر توس به سپهداری منصوب شد و به سوی تورانیان لشکر کشید، اما این بار هم در نبردی، ایرانیان شکست یافتند و ناگزیر شدند به کوه هماون عقب بنشینند. تورانیان که در این میان توسط سپاهیان چینی و کوشانی تقویت شده بودند، کوه را محاصره کردند و در انتظار ماندند تا گرسنگی و ضعف، ایرانیان را از پا بیندازد.

آنگاه در زمانی که گودرز و توس به تنگ آمده بودند و داشتند درباره‌ی هجومی دلاورانه، اما ناامیدانه به سپاه تورانی و به کشتن دادن خویش رای می‌زدند، رستم با سپاهی گران از ایران‌زمین سررسید و ایرانیان را نجات داد. ایرانیان پناه‌گرفته در کوه هماون و ارتش تازه‌نفسی که رستم به همراه آورده بود در هم آمیختند و در برابر تورانیان و چینیان و کوشانیان صف آراستند.

در نخستین نبرد، پهلوانی به نام اشکبوس به میدان آمد و دلاوری کرد و رجز خواند و چند تن از ایرانیان را به خاک انداخت. رستم که به دلیل تاختن در مسیری طولانی، خسته بود و رخش را برای استراحت رها کرده بود، پای پیاده به میدان رفت و به رجزهای اشکبوس پاسخ داد و به این ترتیب یکی از رنگین‌ترین و زیباترین نبردهای شاهنامه رخ داد. در این نبرد به قدری سیمای رستم به خوبی ترسیم شده است که بد نیست کمی دقیق‌تر بدان بنگریم. بیان استاد توس به قدری زیباست که ما را از افزودن هر عبارتی بی‌نیاز می‌سازد. وقتی اشکبوس، رستم را پیاده دید، او را ریشخند کرد که اینکه پهلوانی است که حتی اسبی ندارد. آنگاه رستم گفت:

پیاده ندیدی که جنگ آورد	سر سرکشان زیر سنگ آورد؟
بشهر تو شیر و نهنگ و پلنگ	سوار اندر آیند هر سه بجنگ
هم اکنون ترا ای نبرده سوار	پیاده بیاموزمت کارزار

پیاده مرا زآن فرستاد طوس
که تا اسپ بستانم از اشکبوس

کشانی پیاده شود همچو من
ز دو روی خندان شوند انجمن

پیاده به از چون تو پانصد سوار
بدین روز و این گردش کارزار

کشانی بدو گفت با تو سلیح
نبینم همی جز فسوس و مزیح

بدو گفت رستم که تیر و کمان
ببین تا هم اکنون سر آری زمان

چو نازش به اسپ گرانمایه دید
کمان را بزه کرد و اندر کشید

یکی تیر زد بر برِ اسپ اوی
که اسپ اندر آمد ز بالا بروی

بخندید رستم به آواز گفت
که بنشین به پیش گرانمایه جفت

سزدگر بداری سرش درکنار
زمانی برآسایی از کارزار

کمان را بزه کرد زود اشکبوس
تنی لرز لرزان و رخ سندروس

به رستم برآنگه ببارید تیر
تهمتن بدو گفت برخیره خیر

همی رنجه داری تن خویش را
دو بازوی و جان بداندیش را

تهمتن به بند کمر برد چنگ
گزین کرد یک چوبه تیر خدنگ

یکی تیر الماس پیکان چو آب
نهاده بر او چار پر عقاب

کمان را بمالید رستم بچنگ
به شست اندر آورد تیر خدنگ

برو راست خم کرد و چپ کرد راست
خروش از خم چرخ چاچی بخاست

چو سوفارش آمد به پهنای گوش
ز شاخ گوزنان برآمد خروش

چو بوسید پیکان سرانگشت اوی
گذر کرد بر مهره‌ی پشت اوی

بزد بر بر و سینه‌ی اشکبوس
سپهر آن زمان دست او داد بوس

قضا گفت گیر و قدر گفت ده
فلک گفت احسنت و مه گفت زه

کشانی هم اندر زمان جان بداد
چنان شد که گفتی ز مادر نزاد

نظاره بریشان دو رویه سپاه
که دارند پیکار گردان نگاه

نگه کرد کاموس و خاقان چین
بر آن برز و بالا و آن زور و کین

چو برگشت رستم هم اندر زمان
سواری فرستاد خاقان دمان

کزان نامور تیر بیرون کشید
همه تیر تا پر پر از خون کشید

همه لشکر آن تیر برداشتند   سراسر همه نیزه پنداشتند[350]

فکر می‌کنم خواننده دلیل دریغ مرا دریافته باشند از اینکه چرا استاد توس، داستان آرش را نسرود. شاعری که با کشمکش رستم با پهلوانی عادی چنین کرده است، با داستان آرش چه‌ها می‌توانست بکند!

در همین نبرد بود که شاه–پهلوانی کوشانی به نام کاموس کشانی به میدان آمد و دلیری بسیار کرد و نیزه‌دار رستم را که الوای کابلی نام داشت و خود، پهلوانی نژاده بود را به خاک افکند. رستم برای گرفتن انتقام خون وی پا به میدان نهاد.

بیامد بغرید چون پیل مست   کمندی ببازو و گرزی بدست

بدو گفت کاموس چندین مدم   بنیروی این رشته‌ی شصت خم

چنین پاسخ آورد رستم که شیر   چو نخچیر بیند بغرد دلیر[351]

رستم، کاموس را نیز با کمندش اسیر کرد، اما از کشتنش درگذشت. آنگاه پهلوانان دیگری یکایک به میدان آمدند و رستم همه را یا کشت و یا اسیر کرد. واپسین کس، خاقان چین بود که اسیر شد و به این ترتیب نبرد کوه هماون با پیروزی ایرانیان پایان یافت.

در همین هنگام، خبر رسید که دیوی به نام اکوان در قالب گورخری به گله‌ی اسبان کیخسرو حمله می‌برد و اسبانش را می‌بلعد. رستم برای نبرد با او به راه افتاد، اما اکوان او را در زمانی که خفته بود به دام انداخت و رستم را سر دست بلند کرد و به آسمان برد. سپس اکوان از پهلوان ایرانی پرسید که دوست دارد او را بر زمین بیندازد یا در دریا. رستم که می‌دانست اکوان دیو، واژگونه‌ی گفتار وی را عمل خواهد کرد از او خواست تا به زمینش بیندازد. اکوان دیو طبق حدس رستم او را بر دریا انداخت و به این ترتیب رستم از مرگ نجات یافت. رستم شناکنان خود را نجات داد و اکوان دیو را غافلگیر کرد و بر او چیره شد. چنان‌که گفتیم، اکوان دیو نمودی بازسازی‌شده از وای بد؛ یعنی، باد زیانکار است.

در همین گیر و دار، گیو، فرزند گودرز، که از پهلوانان بزرگ ایرانی بود به نزد رستم رفت و به او خبر داد که پسرش، بیژن، در پی ماجراجویی عشقی‌ای، توسط منیژه –دختر افراسیاب– دزدیده شده، در توران رسوا گشته و به دام افراسیاب افتاده است. گیو از رستم درخواست کرد تا برای نجات بیژن بشتابد. کیخسرو که جادوگری چیره‌دست بود در این میان به یاری ایشان آمد و در جام جهان‌نما دید که بیژن در چاهی ژرف، زندانی شده است. رستم به توران رفت و سنگی عظیم را که بر سر چاه نهاده بودند کنار زد و بیژن را نجات داد.

---

[350] شاهنامه، داستان کاموس کشانی: 1282- 1310.

[351] شاهنامه، داستان کاموس کشانی: 1439- 1441.

پس از آن رستم به جنگ پادشاهی ستمگر و آدمخوار به نام کافور رفت که در شهری به نام بیداد در سغد، فرمان می‌راند و از گوشت مردمان تغذیه می‌کرد. رستم بر کافور مردم‌خوار چیره شد و او را به قتل رساند.

پس از آن، نبردهای سوم کین‌خواهی آغاز شد که در ابتدای آن، پهلوانی به نام پولادوند به افراسیاب پیوست و باعث شد تا تورانیان بر ایرانیان چیره شوند. وقتی توس و گیو و رهام و بیژن از این پهلوان شکست خوردند، رستم، بار دیگر قدم به آوردگاه گذاشت و او را چنان شکست داد که پولادوند شرمسار و سر به زیر به چین گریخت.

سپس نبرد یازده‌رخ روی داد که پهلوانان بزرگ ایرانی و تورانی در آن به جنگ تن‌به‌تن پرداختند و ایرانیان بر تورانیان چیره شدند. در واقع، شمار این پهلوانان از هر طرف، دوازده‌تن بود که یکی (پیران و گودرز) سپهسالار و یازده تن دیگر سردار بودند و از این رو این نبرد را دوازده‌رخ نیز خوانده‌اند. رستم در این پیکار حضور نداشت و بزرگ‌ترین پهلوانان، گودرز و پیران بودند که هر دو سپهسالار بودند. هر چند پیران از سوی کیخسرو امان یافته بود و می‌توانست بابت نیکی‌هایی که به او کرده بود از مرگ نجات یابد، اما تن به زینهار نداد و به افراسیاب وفادار ماند و به دست گودرز کشته شد. در پایان همین نبردها بود که کیخسرو توانست به افراسیاب و گرسیوز دست یابد و ایشان را به انتقام خون سیاوش بکشد.

کیخسرو پس از چیرگی بر افراسیاب به کوهستان اندر شد. رستم و زال در میان هشت پهلوانی بودند که او را در این مسیر همراه بودند. وقتی کیخسرو از ایشان خواست تا برگردند، رستم و زال بازگشتند و به این ترتیب از سرنوشت غم‌انگیز سایر پهلوانان رستند. پس از خروج افراسیاب از میدان، رستم در عمل، بی‌حریف ماند. وقتی کیخسرو تاج‌وتخت ایران را به لهراسپ وانهاد، زال که با این گزینش مخالف بود، کناره گرفت و رستم نیز برای مدتی از دایره‌ی سیاست ایران‌زمین خارج شد. در سراسر نبردهای ایرانیان و خیونان بر سر دین زرتشتی، هیچ اثری از رستم دیده نمی‌شود و این نشانگر آن است که او و زال به این آیین نگرویده بودند. آنگاه بود که هماوردی نامنتظره برایش پیدا شد و او اسفندیار بود که پس از سامان‌دادن به کار تورانیان به امر پدر برای رویارویی با مرگ پیش می‌تاخت.

هر چند رستم می‌دانست که جنگیدن با اسفندیار کاری درست نیست، نتوانست ننگِ دست‌بسته به درگاه شاه رفتن را بپذیرد. پس با اسفندیار جنگید و بار نخست به دلیل رویین‌تن‌بودن حریف به سختی زخمی شد و از او شکست خورد. زال که فرزند را زخمی می‌دید، باز دست به دامان سیمرغ شد و او در مراسمی که آشکارا ماهیتی شمنی و کهن دارد، رستم را شفا داد. آنگاه سیمرغ به رستم آموخت که چگونه بر حریف نیرومندش چیره شود و به این ترتیب در نبرد دوم، این اسفندیار بود که با تیری در چشم از پای درافتاد.

رستم همان طور که خود آگاه بود، اندک زمانی پس از کشتن اسفندیار کشته شد. در این مدت او بهمن را پرورده بود و او را به پهلوانی نیرومند و نامدار تبدیل کرده بود و او می‌رفت تا پس از مرگ رستم به کین‌خواهی خون پدر به سیستان

بتازد و خاندان سام را براندازد[352]، اما ماجرای مرگ رستم چنین بود که برادری ناتنی به نام شغاد داشت که از کنیزی در سرای زال زاده شده بود. چون او زاده شد، هر چند بسیار زیبارو بود، منجمان و مغان از سرنوشتش آگاهی دادند که او مایه‌ی تباهی خاندان زال خواهد شد:

که در پرده بد زال را برده‌یی — نوازنده‌ی رود و گوینده‌یی
کنیزک پسر زاد روزی یکی — که ازماه پیدا نبود اندکی
به بالا و دیدار سام سوار — ازو شاد شد دوده‌ی نامدار
ستاره‌شناسان و کنداوران — ز کشمیر و کابل گزیده سران
ز آتش‌پرست و ز یزدان‌پرست — برفتند با زیج رومی به دست
گرفتند یکسر شمار سپهر — که دارد بران کودک خرد مهر
ستاره شمرگان شگفتی بدید — همی این بدان آن بدین بنگرید
بگفتند با زال سام سوار — که ای از بلند اختران یادگار
گرفتیم و جستیم راز سپهر — ندارد بدین کودک خرد مهر
چو این خوب‌چهره به مردی رسد — به گاه دلیری و گردی رسد
کند تخمه‌ی سام نیرم تباه — شکست اندرآرد بدین دستگاه
همه سیستان زو شود پرخروش — همه شهر ایران برآید به جوش
شود تلخ ازو روز بر هر کسی — ازان پس به گیتی نماند بسی[353]

زال به این پیشگویی توجهی نکرد و شغاد را همچون سایر پسرانش پرورد و در نهایت، شاه کابل او را به عقد دختر خویش درآورد. آنگاه:

بزرگان ایران و هندوستان — ز رستم زدندی همی داستان
چنان بد که هر سال یک چرم گاو — ز کابل همی خواستی باژ و ساو
در اندیشه‌ی مهتر کابلی — چنان بد کزو رستم زابلی
نگیرد ز کار درم نیز یاد — ازان پس که داماد او شد شغاد
چو هنگام باژ آمد آن بستدند — همه کابلستان بهم بر زدند

---

[352] ثعالبی، 1368.

[353] شاهنامه، داستان رستم و شغاد، 32-44.

دژم شد ز کار برادر شغاد نکردآن سخن پیش کس نیز یاد[354]

وقتی رستم با این وجود باجِ مرسوم را از این شاه ستاند، کینه‌ی برادر و پدرزنش را برانگیخت. شغاد توطئه‌ای چید و از شاه کابل خواست تا:

تو نخچیرگاهی نگه کن به راه بکن چاه چندی به نخچیرگاه

براندازه‌ی رستم و رخش ساز به بن در نشان تیغهای دراز

همان نیزه و حربه‌ی آبگون سنان از بر و نیزه زیر اندرون

اگر صد کنی چاه بهتر ز پنج چو خواهی که آسوده گردی ز رنج

بجای آر صد مرد نیرنگ ساز بکن چاه و بر باد مگشای راز

سر چاه را سخت کن زان سپس مگوی این سخن نیز با هیچ‌کس[355]

سپس مجلسی نمایشی آراستند و شاه کابل، شغاد را دشنام داد و او را راند. وقتی چنین شد، رنجیده نزد رستم رفت و از پدرزنش نزد او شکایت کرد. رستم برای تنبیه شاه کابل به آن‌سو رفت و حریفش طبق نقشه به پوزش‌خواهی آمد و چنان‌که رسمِ رستم بود، بخشیده شد. آنگاه شاه کابل، رستم را مهمان کرد و خبر داد که نخجیرگاهی سبز و خرم در آن حوالی هست. رستم که شیفته‌ی شکار بود به آن‌سو تاخت، بی‌خبر از اینکه پیشاپیش با برنامه‌ی شغاد در آنجا گودال‌هایی کنده‌اند و نیزه‌هایی را در زیر آن جاسازی کرده‌اند و رویش را پوشانده‌اند. رخش که بوی خاک تازه به مشامش خورده بود، می‌خواست از رفتن به این نخجیرگاه سر باز زند، اما رستم به او نهیب زد و به این ترتیب، تهمتن و اسبش در چاهی افتادند و آماج نیزه‌ها شدند.

چو او تنگ شد در میان دو چاه ز چنگ زمانه همی جست راه

دو پایش فروشد به یک چاهسار نبد جای آویزش و کارزار

بن چاه پر حربه و تیغ تیز نبد جای مردی و راه گریز

بدرید پهلوی رخش سترگ بر و پای آن پهلوان بزرگ

به مردی تن خویش را برکشید دلیر از بن چاه بر سر کشید[356]

شغاد و شاه کابل در این میان برای دیدن دستاورد خویش به سر چاه رسیدند. شاه کابل ظاهرسازی آغاز کرد و خود را پشیمان نمود، اما رستم او را خبردار کرد که کیفر این کار را خواهد دید.

---

[354] شاهنامه، داستان رستم و شغاد، 57- 62.

[355] شاهنامه، داستان رستم و شغاد، 78- 83.

[356] شاهنامه، داستان رستم و شغاد، 165- 169.

فراوان نمانی سرآید زمان	کسی زنده برنگذرد بآسمان
نه من بیش دارم ز جمشید فر	که ببرید بیور میانش به ار
نه از آفریدون وز کیقباد	بزرگان و شاهان فرخ‌نژاد
گلوی سیاوش به خنجر برید	گروی‌زره چون زمانش رسید[۳۵۷]

سپس، رستم از برادر خواست تا کمانی با دو تیر برایش بیاورد تا اگر شبانگاه شیران به او هجوم بردند و هنوز جانی در بدن داشت با ایشان بجنگد. شغاد این واپسین خواسته‌ی برادر را برآورد:

شغاد آمد آن چرخ را برکشید	به زه کرد و یک بارش اندر کشید
بخندید و پیش تهمتن نهاد	به مرگ برادر همی بود شاد
تهمتن به سختی کمان برگرفت	بدان خستگی تیرش اندر گرفت
برادر ز تیرش بترسید سخت	بیامد سپر کرد تن را درخت
درختی بدید از برابر چنار	بروبر گذشته بسی روزگار
میانش تهی بار و برگش بجای	نهان شد پسش مرد ناپاک رای
چو رستم چنان دید بفراخت دست	چنان خسته از تیر بگشاد شست
درخت و برادر بهم بر بدوخت	به هنگام رفتن دلش برفروخت
شغاد از پس زخم او آه کرد	تهمتن برو درد کوتاه کرد
بدو گفت رستم ز یزدان سپاس	که بودم همه ساله یزدان‌شناس
ازان پس که جانم رسیده به لب	برین کین ما بر نبگذشت شب[۳۵۸]

به این ترتیب بود که بزرگ‌ترین پهلوان اساطیر ایرانی، جان داد. زال و فرامرز برای بردن پیکرش به کابلستان رفتند و او را مومیایی کردند و در گوری در حالی به خاک سپردند که بر رخش سوار بود و این رسم شاهان سکا بود که به این ترتیب در خاک می‌رفتند، سواره بر اسب و آماده‌ی رزم، چنان‌که در زندگی بودند و زال بر سوگ او گریست:

گوا شیرگیرا یلا مهترا	دلاور جهاندار کندآورا
کجات آن دلیری و مردانگی	کجات آن بزرگی و فرزانگی
کجات آن دل و رای روشن روان	کجات آن بر و برز و یال گران

[357] شاهنامه، داستان رستم و شغاد، 186-189.

[358] شاهنامه، داستان رستم و شغاد: 199-209.

کجات آن بزرگ اژدهافش درفش کجا تیر و کوپال و تیغ بنفش[۳۵۹]

2. رستم، پهلوانی است که نسبت به کسانی همچون اسفندیار و آرش، بسیار متاخرتر است. فردوسی خود بر واقعیت تاریخی رستم تاکید کرده و در ضمن، این را به صراحت گفته است: "که رستم یلی بود در سیستان/ منش کردم آن رستم داستان".

از این روست که هویت تاریخی او تا حدودی برای ما روشن شده است، اما پیش از پرداختن به شخصیت تاریخی رستم، نخست باید زمینه‌ی تاریخی ظهور وی را شناخت.

خاستگاه رستم و اسطوره‌ی او مانند سایر پهلوانان نامدار اوستایی ایران شرقی است، اما او از جنوب شرقی ایران – و نه از شمال شرقی که در نزد اوستاییان رواج دارد– برخاسته است. قلمرو ایران شرقی جایی بود که مردمش در جریان حمله‌ی اسکندر، به سختی در برابر مهاجمان مقاومت کردند و تلفات بسیاری نیز دادند. به طوری که 100هزار تن در جریان سرکوب شورش بلخ کشتار شدند و نخستین موج مهاجرت ایرانیان شهرنشین به بیرون از این قلمرو در این هنگام آغاز شد. روندی که مهاجرنشینی‌هایی در ارتباط با خاک اصلی ایران را پدید آورد و بعد از چند قرن به تکوین راه ابریشم انجامید.

زمانی که سلوکیان بر ایران‌زمین چیره شدند با شورش سردارانی روبه‌رو شدند که در منطقه‌ی سغد و سند مستقر شده بودند. این سرداران یونانی به همراه مردم محلی از فرمان سلوکیان سرپیچی کردند و برای مدتی محدود، استقلال خود را حفظ کردند. آنگاه قبایل سکا به همچون نجات‌بخشانی به درون ایران‌زمین سرازیر شدند و همه جا با پشتیبانی و استقبال نیروهای مردمی و مقاومت اردوگاه‌های یونانی رویارو شدند. یکی از نخستین آماج‌های قبیله‌ی پرن که شاهان پارتی از دل آن برخاستند، قلمرو این شاهان هندی–یونانی بود که به تدریج در دل فرهنگ غنی منطقه‌ی سغد حل شده بودند.

مهم‌ترین معارض قدرت این حاکمان محلی، سکاها بودند. اینان اتحادیه‌ای از قبیله‌های ایرانی‌نژاد و ایرانی‌زبان، اما کوچگرد بودند که برای قرن‌ها در مرزهای ایران‌زمین به صورت قبایلی متحرک و غارتگر زیسته بودند. سکاها در آغاز دوران سلوکی و همزمان با فروریختن مرزهای استوار ایرانِ هخامنشی به درون این سرزمین راه یافتند و به تدریج یکجانشین شدند. نیروی نظامی آن‌ها به صورت خون تازه‌ای در رگ‌های ایران به جریان افتاد و کمک کرد تا مهاجمان باختری از این سرزمین رانده شوند. پارتیانی که دودمان اشکانی را بنانهادند نیز در اصل، یکی از همین قبایل خویشاوند با سکاها بودند.

حضور سکاها در قلمرو ایرانِ اشکانی به قدری چشمگیر بود که تاجِ شاه اشکانی را رئیس قبایل سکا بر سرش می‌-گذاشت و هفت خاندان اشرافی و سلحشور که تبار بیشترشان به سکاها بازمی‌گشت، مهم‌ترین نیروهای حاکم بر استان‌های

---

[359] شاهنامه، داستان رستم و شغاد: 227-230.

ایرانی در این دورانِ پانصدساله بودند. قبایل سکا در همین دوران به سیستان کوچیدند و آنجا را که پیش از آن آراخوزیا نامیده می‌شد، با این نام جدید که به معنای سرزمین سکاهاست، ملقب ساختند.

در حدود سال 70 پ.م، سکاها به حرکت درآمدند و قندهار را فتح کردند. در سال 57 پ.م شاهی سکا به نام موآ در این شهر تاجگذاری کرد و دودمان شاهان کوشانی را پدید آورد. شاخه‌ای از این سکاها به استانی باستانی کوچیدند که در زمان هخامنشیان، آراخوزیا نامیده می‌شد و همان سیستان‌وبلوچستان امروزین است. پارت‌ها که از سویی هم‌پیمان سکاها بودند و از سوی دیگر به نظامی خانخانی خو کرده بودند، ایشان را به عنوان تیولداران این ناحیه به رسمیت شناختند و در مقابل، سروری‌شان در این سرزمین رسمیت یافت..

در نیمه‌ی نخستین قرن میلادی، شاه–پهلوانانی بر این قلمرو حکومت می‌کردند که بیشترشان به خاندان مشهورِ سورن تعلق داشتند. خاندانی اشرافی و دلاور که یکی از ایشان در همان سال‌ها به جنگ کراسوس –امپراتور روم که به ایران حمله کرده بود– رفت و او را در نبردی تماشایی با تمام سپاهیانش از میان برد. یکی از اعضای خاندان سکا، پهلوانی بود به نام گوندَفَرنَه.

داستان این شاه–پهلوان سکایی در تاریخ‌های رومیان که درباره‌ی رخدادهای دوران اشکانی نوشته‌اند، به شکلی جسته‌وگریخته به چشم می‌خورد. گندفرنه، نامی است که از دو بخشِ گُند (سپاه) و فرنه (فره) تشکیل شده است و در کل، فرهمندی سپاهیان معنا می‌دهد. او در حوالی زمان تولد مسیح بر سیستان و کوشان فرمان می‌راند و تابع شاهان اشکانی بود، اما بعد به قلمرو کوشانیان تاخت و با گودا که واپسین شاه ایشان بود، متحد شد. آنگاه بعد از او بر تخت نشست و قلمرو کوشانی را به بخشی از آراخوزیای سکا ملحق ساخت. گندفرنه، شاهی ماجراجو و جنگاور بود و حمله‌های پیروزمندانه‌اش به هند و دره‌ی سند شهرت بسیاری برایش به ارمغان آورد، در حدی که نام او در کتاب اعمال تومای حواری نیز آورده شده است و این حواری مهم مسیح که پس از مرگ او به ایران گریخته بود، در قلمرو تحت فرمان او آرامشی برای خویش یافت.

گندفرنه تا سال 45 .م زنده بود و بر قلمرو وسیعی که افغانستان و سیستان‌وبلوچستان را در بر می‌گرفت فرمان می‌راند. به این ترتیب او را می‌توان همزمان با گودرز اشکانی دانست که در سال‌های 41–50 .م بر ایران حکومت می‌کرد. او برای خود، سکه هم ضرب کرد و بر سکه‌هایش نماد رازآمیزی دیده می‌شود که مشابهش را بر سکه‌های برخی از شاهان اشکانی –مانند ارد دوم و اردوان سوم– هم می‌توان بازیافت.

شواهدی در دست است که خانواده‌ی این شخصیت در حدود سال 75 .م در جریان هجوم اقوام کوچگرد به این منطقه قتل عام شده باشند و احتمالا این همان است که بعدها در قالب حمله‌ی بهمن به سیستان و کشتار نوادگان رستم بازتاب یافته است.

چنان‌که مارکوارت و هرتسفلد نشان داده‌اند، شواهدی بسیار وجود دارد که رستم، کسی جز همین گندفرنه نبوده است. از نظر تبار و خاندان، تردیدی وجود ندارد که رستم، پهلوانی سکایی است. با توجه به اشاره‌های زیادی که به شاهان کوشانی و چینی و هندی و تورانی در داستان وی وجود دارد، تردیدی نیست که قلمرو وی سیستان و سغدِ کهن بوده است. هنگامی که سخن از فرامرز –پسر رستم– پیش می‌آید، استاد توس می‌گوید:

ز پشت سپهبد فرامرز بود	که با فر و با گرز و باارز بود
ابا کوس و پیل و سپاهی گران	همه رزم‌جویان و کنداوران
ز کشمیر وز کابل و نیمروز	همه سرفرازان گیتی‌فروز
درفشی کجا چون دلاور پدر	که کس را ز رستم نبودی گذر

و شاه به او می‌گوید:

تو فرزند بیداردل رستمی	ز دستان سامی و از نیرمی
کنون سربسر هندوان مر تراست	ز قنوج تا سیستان مر تراست

هر چند در این بیت‌ها به روشنی به جایگاه جغرافیایی رستم اشاره شده است، اما برخی از نویسندگان مانند عالی‌شان و بیوار، اعتقاد دارند که رستم، کسی جز سورن نیست که پیروزی‌اش بر مهاجمان رومی همچون انتقامی از لشکرکشی اسکندر فهمیده شد و او را به مرتبه‌ی قهرمانی ملی برکشید.

به گمان من، داستان گندفرنه، به احتمال زیاد با روایت‌های حماسی‌ای که پس از نبرد سورن با کراسوس پدید آمد، در هم آمیخت. آن سرداری که از خاندان سورن بر امپراتور روم غلبه کرد –و این نخستین ایرانی بود که چنین کرد– با قطعیتی زیاد گندفرنه نبوده و یکی دو نسل پیش از او می‌زیسته، اما بی‌تردید از خویشاوندان نزدیک وی بوده است. آمیخته‌شدن شخصیت این دو، چندان دور از انتظار نیست، چراکه هر دو به یک خاندان تعلق داشتند، هر دو سپهسالارانی بزرگ بودند و در نتیجه می‌بایست به حلقه‌ی کوچکِ خانواده‌ی رئیس این خاندان، وابسته و بنابراین با هم خویشاوند بوده باشند.

هر دوی این افراد، پهلوانانی نامدار و جسور بودند و به خاطر پیروزی‌های چشمگیر خویش ستوده شدند. یکی از آن‌ها به عمر پادشاهی مقتدر کوشانی پایان داد و دیگری، سپاه عظیم رومیان را که توسط یکی از سه امپراتور روم رهبری می-شد به کلی از میان برد. این نکته که زمانِ فعالیت این دو نیز کمابیش یکی بوده است، دلیلی است کافی برای آنکه بازتابشان در ذهن ایرانیان، آهنگی یکسان بیابد. گندفرنه و سردار گمنامی که بر کراسوس غلبه کرد، در دو جبهه‌ی شرقی و غربی ایران‌زمین پیروزی‌هایی درخشان به دست آوردند و مرزهای ایران‌زمین را در قلمروی دلخواه، استوار ساختند. در ضمن، هر دوی ایشان

همچون پهلوانانی مستقل عمل می‌کردند و فرمانبردار و مطیع شاه ایران نبودند؛ هر چند به مفهوم ایران و ملیت ایرانی دلبستگی داشته‌اند، وگرنه اینکه کسی از این خاندان در مرزهای شرقی و دیگری در مرزهای غربی به نبرد مشغول باشد، بی آنکه ادعای تاج‌وتختی در کار باشد، معقول نمی‌نماید.

مستقل و خودفرمان‌بودنِ این دو از آنجا معلوم می‌شود که آن سورنِ پیروزمند را اندک زمانی بعد با توطئه‌ی ارد – شاه اشکانی– به قتل رساندند و گندفرنه نیز جداسرانه در قلمرو خویش به ضرب سکه پرداخت، هر چند همچنان با شاهان اشکانی وابسته باقی‌ماند. این طرز سلوک با رفتار رستم همانندی بسیاری دارد. شکایت گشتاسپ از نافرمانی و غرور رستم را پیش از او کیکاووس نیز داشت و در کل، هیچ‌کس او را همرده با پهلوانان دیگر ایرانی مانند توس و گودرز قرار نمی‌داد.

بازتاب کنش‌های قهرمانانه‌ی اعضای خاندان سورن باید در نخستین قرن میلادی با روایت‌های کهن‌تری مربوط به گرشاسپ ترکیب شده باشد. در این مورد که خودِ سورنی‌ها خاندان و تبار خویش را به چه ترتیبی در زمینه‌ی مستقرِ ایرانیِ کهن‌تر از خویش جای داده بودند، داده‌های چندانی در دست نیست، اما بعید نیست که ایشان –مانند شاهان طاهری و صفاری و سامانیِ عصر اسلامی– خود را نواده‌ی پهلوانان و نامدارانِ روزگاران کهن قلمداد کرده باشند و به این ترتیب در میان ایرانیان شهرنشینی که فرمانبردارشان شده بودند، مشروعیتی به دست آورده باشند. اگر چنین بوده باشد، همانا گرشاسپ، پهلوانی بوده که ایشان خود را به وی منسوب کرده‌اند، چراکه رستم نیز از تبار گرشاسپ دانسته می‌شود و جز در این زمینه‌ی سیستانی، مجال دیگری وجود ندارد که بتوان جوش‌خوردن روایت گرشاسپ کهنسال و زرتشتی را با حماسه‌ای سکایی و نوپا تبیین کرد.

به این ترتیب،رستم می‌بایست در ابتدای کار، لقبی برای گندفرنه یا آن سورنی بوده باشد که بر رومیان پیروز شد. داستان رستم که از این خاستگاه تاریخی شکوفا شده بود در مدتی کوتاه در ایران‌زمین رواج یافت و به تدریج عناصری از سایر اساطیر قدیمی‌تر را نیز به خود جذب کرد، چنان‌که داستان آوردن کیقباد از البرزکوه را باید از قصه‌ی بازآوردن کیخسرو به دست گیو برگرفته باشد. نبرد رستم و سهراب به همین شکل از بنیانی شاید یونانی و پیوند رستم و سیاوش از اساطیر اوستایی و کیانی وامیگری و با سیمای این ابرانسان اساطیری ترکیب شدند.

در این فرآیند بود که رستم قدم به عرصه‌ی اساطیر ایرانی گذاشت. گوسان‌هایی که در دوران اشکانی پدیدار شدند و حماسه‌های پهلوانی را با سازوآواز بر مردم فرومی‌خواندند، به احتمال زیاد حکایت او را در مرکز روایت‌های خویش داشته‌اند و با این مسافران هنرمند بوده که داستان رستم در کل ایران‌زمین پراکنده شده و به نمادی ملی برای هویت ابرانسان ایرانی تبدیل شده است. دامنه‌ی این پراکندگی، چندان گسترده بود که در مکه‌ی آغاز قرن ششم .م، راویان، داستان نبرد او را با

اسفندیار حکایت می‌کردند و در عصر ساسانی سردارانی نامدار –از جمله سپهسالار ایران در نبرد با تازیان– به این نام شناخته می‌شده‌اند.

داستان رستم از مرزهای فرهنگ ایرانی خارج شد و قلمروهایی دوردست را درنوردید. شواهدی که در این زمینه وجود دارد، نشانگر آن است که به احتمال زیاد داستان‌های اقوام اسلاو، سلت و ژرمن که به داستان‌هایی مثل نبرد پدر و پسر اشاره می‌کنند از خاستگاهی ایرانی برخوردارند. یک نمونه از دامنه‌ی نشتِ این روایت‌ها به سندی مربوط می‌شود که در ابتدای قرن بیستم در غارهای هزاربودای چین شمالی کشف شد.

این غارها از قرارگاه‌های سغدیانِ بودایی ناظر بر راه ابریشم بوده‌اند که زبان و نژادی ایرانی داشتند و سفیران فرهنگ ایران در قلمرو چین محسوب می‌شدند. در این غارها متنی به نام رستم‌نامه‌ی سغدی پیدا شده است که کهن‌ترین روایت نوشتاری از رستم را به دست می‌دهد[۳۶۰]. این داستان، بافتی کهن دارد و به درگیری رستم با دیوهایی که در دژی پناه گرفته‌اند مربوط می‌شود. داستان از جایی شروع می‌شود که رستم بر دیوها غلبه می‌کند و هزاران تن از آن‌ها را می‌کشد و باقی را وادار می‌کند تا به درون دژ بگریزند و در آنجا پناه بگیرند.

آنگاه رستم "با نیکنامی بزرگی" بازگشت، رخش را برای چرا در دشتی رها کرد، خود چیزی خورد و بعد به خواب فرورفت. دیوهایی که درون دژ بودند از شکست‌خوردن‌شان از مردی که یک‌تنه می‌جنگید شرمگین شدند و تصمیم گرفتند به او هجوم برند و دستگیرش کنند و با شکنجه به قتلش برسانند. پس بسیج شدند و از دژ بیرون تاختند. توصیفی که از این دیوها در متن شده است به هیولاهای ایلامی شباهت دارد، چون در میان ایشان دیوهایی پرنده، دیوهایی سوار بر سوسمار و مار و دیوهایی که سرشان از زیر تنشان آویخته بود، دیده می‌شدند.

رخش در این متن نیز همان ویژگی‌هایی را دارد که در شاهنامه می‌بینیم. او یاوری مهربان و وفادار و نگهبانی هوشیار و هوشمند است. رخش بود که به هجوم دیوان پی‌برد و رستم را از خواب بیدار کرد. پس رستم برخاست و ببر بیان را پوشید و به جنگ دیوان رفت، اما نخست با رخش سخن گفت و با او قرار گذاشت تا دیوان را درون جنگلی بکشانند و در آنجا همه را از پای درآورند.

متن رستم‌نامه‌ی سغدی ناکامل است و خودِ آن نیز به دو نیمه تقسیم شده است و در دو کتابخانه‌ی متفاوت نگهداری می‌شود، اما با همین بخش‌هایی از آنکه باقی مانده است، می‌توان با اطمینان فرض کرد که شخصیت رستم با همان جزئیاتی که در شاهنامه دیده می‌شود از قرن پنجم میلادی در قلمرو سغد و ایران شرقی شهرت داشته است. اینکه روایت مزبور در این تاریخ تا پای دیوار چین رسیده بوده، نشانگر آن است که دست کم در همان زمان، چند قرنی قدمت داشته است.

---

[360] قری‌ب، 1386.

علاوه بر این، تصویری که از رستم در این متن دیده می‌شود، همه‌ی عناصر ریختیِ آشنایش را دارد، رابطه‌ی نزدیکش با رخش، یک‌تنه جنگیدنش، چیرگی‌اش بر هزاران دشمن، پرخوری‌اش، این عادت که پس از نبرد، رخش را رها می‌کرده و خود به خواب می‌رفته و اینکه گرزی گران و ببر بیان داشته است، همه نشانگر این هستند که در این تاریخ، رستم، پهلوانی نامدار با سیمایی پرداخته و تکامل‌یافته بوده است. هر چند از این متن برنمی‌آید که به رده‌ی ابرپهلوانان تعلق داشته باشد و این موضوعی است که به زودی پس از تعریف ابرپهلوانان به آن باز خواهم گشت.

پس تا اینجای کار، آشکار است که رستم شخصیتی سکا بوده که در نزدیکی زمان مسیح در قلمرو ایران شرقی و به ویژه در سیستان و سغد، قدرت و شهرت داشته و زندگینامه‌اش به تدریج در زمینه‌ای از حماسه‌های اشکانی به اسطوره‌ای پهلوانی تبدیل شده و تا روزگار فردوسی دوام آورده است. اینکه فردوسی خود را آفریننده‌ی این سیمای اساطیری می‌داند، از این رو درست است که به دست او، گوهری مهم و ارجمند به رستم افزوده می‌شود و آن، موضوع اصلی این نوشتار است.

3. شناسایی انگاره‌ی رستم، برخلاف سایر پهلوانان، تنها با مراجعه به زندگینامه‌ی وی و مرور کردارهای بزرگ او ممکن نیست. رستم، فربه‌تر از ماجراهایش است و این همان جوهری است که ابرپهلوانان را از پهلوانان متمایز می‌سازد. برای آشناترشدن با خصوصیات این شخصیت اساطیری، بد نیست برخی از این ویژگی‌ها را مرور کنیم.

نامِ رستم، بی‌تردید یک لقب است. این نام از دو بخشِ رُس/ رُتس (رستن و بالیدن) و تَخمَه (تنومند و تناور) تشکیل شده است و روی‌همرفته "تنومند و خوب‌بالیده" معنا می‌دهد. بن‌های فعلیِ ناشی از نیمه‌ی اول این اسم هنوز در فارسی رواج دارد و بخش دوم این نام، همان است که در نام‌هایی مانند تهمینه و تهماسپ و تهمورث وجود دارد. این عنصر، در نام تهمتن نیز دیده می‌شد که نام دیگر رستم است و دقیقا به همین معناست و به این ترتیب با لقبِ دیگر او –پیلتن– نیز مترادف می‌باشد.

تمام متون در این مورد توافق دارند که رستم، فرزند زال بوده و به خاندان سام تعلق داشته است. در بندهش چنین می‌خوانیم که سام، 6 جفت فرزند داشت که هر یک از آن‌ها یک دوقلوی پسر و دختر بودند و با یکدیگر درآمیختند. این متن، هر یک این 6 جفت را تنها با نام قلوی پسر می‌شناسد که نامشان عبارت بود از: دَمَنگ، خسرو، مَرگندَگ، اَپَرَنگ، سپَرَنگ و دستان. جفتی که دستان خوانده می‌شدند، دو پسر آوردند به نام‌های اوزوارگ و روتستخم که همان زواره و رستم در شاهنامه هستند.

رستم در تمام روایت‌ها مردی است بلندقامت و نیرومند با بدنی عضلانی و درشت که با وجود سنگینی و عظمت، چابک و چیره‌دست هم هست و سلاح‌های محتاج ظرافت مانند کمان و کوپال –گرزِ پرتابی– را نیز به خوبیِ سلاح‌های

سنگین مانند گرز و نیزه به کار می‌گیرد. همچنین در هفت‌خوان می‌بینیم که تنبورنوازی چیره‌دست هم هست و در آوازه‌خوانی نیز دستی دارد و از این رو او را نباید با گردن‌کلفت‌های نخراشیده و نتراشیده‌ای مانند آخیلس و هراکلس یکسان گرفت.

سلاح مخصوص او، گرزی دیوسر بوده که آن را معمولا به زین اسب می‌آویخته است. به جای زره پوست، ببری بزرگ را بر تن می‌کرده و آن را ببر بیان می‌نامیده است. به همین ترتیب، به جای کلاهخود، پوستِ دباغی‌شده و شاخدارِ سر دیو سپید را بر سر می‌نهاده است. ریشی بلند و مویی انبوه داشته و پس از آنکه سهراب را کشت، ریش خود را چاک داد و از آن هنگام ریش دوشاخه‌اش مشهور شد. جالب آنکه چنین ریشی را بر چهره‌ی برخی از شاهان اشکانی که تبار سکا داشتند، می‌توان دید که بر سکه‌هایشان نقش شده است.

درفش ویژه‌ی رستم، اژدهاپیکر بود و رنگی بنفش داشت.

سرش هفت همچون سر اژدها — تو گفتی ز بند آمدستی رها

درفشی بدید اژدها پیکرست — بران نیزه بر، شیر زرین سر است

رنگِ آن به احتمال زیاد از رنگِ درفش و لباس کوروش بزرگ وامگیری شده است که رنگِ ارغوانی و بنفش مایل به سرخ را به عنوان نماد دربار هخامنشی برگزید. این همان رنگی است که در نزد اقوام و مللِ جوان‌ترِ همسایه‌ی ایران، تداعی‌ای همچون مفهوم پادشاهی به دست آورد و در همه جا همچون نماد شاهنشاهی پذیرفته شد، چنان‌که امپراتوران روم به همین دلیل، شنلی ارغوانی بر دوش می‌انداختند و بعدها هم که کلیسای کاتولیک به عنوان نماینده‌ی پادشاهی الاهی بر زمین رسمیت یافت، لباس کاردینال‌ها را به همین رنگ درآورد.

رستم همچنین به دلیل خوش‌غذابودنش و اینکه در هر وعده، خوراکی بسیار را می‌خورد نیز شهرت دارد. زمانی که رستم در مازندران هفت‌خوان را از سر می‌گذراند، پیش از هر استراحتش گوری و گوزنی را شکار می‌کرد و به سیخ می‌زد و می‌خورد. وقتی هم که بهمن برای رساندن پیام اسفندیار به نزدش رفت، دید که گوری را به سیخ کشیده و می‌خورد. گوشتخواریِ بی‌دریغ رستم، گناه گوشتخواریِ شاه–پهلوانانی مانند جمشید و ضد پهلوانانی مانند ضحاک را به یاد می‌آورد. تفاوت میان شیوه‌ی غذاخوردن رستم –یعنی پهلوانی غیر زرتشتی و کافر را– با بهمن که شاهزاده‌ای زرتشتی‌است، به خوبی در این بیت‌ها می‌توان دید:

بگسترد بر سفره بر نان نرم — یکی گور بریان بیاورد گرم

چو دستارخوان پیش بهمن نهاد — گذشته سخن‌ها برو کرد یاد

برادرش را نیز با خود نشاند — وزان نامداران کسان را نخواند

دگر گور بنهاد در پیش خویش که هر بار گوری بدی خوردنیش[۳۶۱]

وقتی رستم دید که بهمن جز اندکی غذا نمی‌خورد، پدرانه او را شماتت کرد:

همی خورد بهمن ز گور اندکی نبد خوردنش زآن او ده یکی

بخندید رستم بدو گفت شاه ز بهر خورش دارد این پیشگاه

خورش چون بدینگونه داری به خوان چرا رفتی اندر دم هفت‌خوان

چگونه زدی نیزه در کارزار چو خوردن چنین داری ای شهریار

بدو گفت بهمن که خسرونژاد سخن‌گوی و بسیارخواره مباد

خورش کم بود کوشش و جنگ بیش به کف برنهیم آن زمان جان خویش

بخندید رستم به آواز گفت که مردی نشاید ز مردان نهفت

یکی جام زرین پر از باده کرد وزو یاد مردان آزاده کرد

دگر جام بر دست بهمن نهاد که برگیر ازان کس که خواهی تو یاد

بترسید بهمن ز جام نبید زواره نخستین دمی درکشید

بدو گفت کای بچه‌ی شهریار به تو شاد بادا می و میگسار

ازو بستد آن جام بهمن به چنگ دل آزار کرده بدان می درنگ

همی ماند از رستم اندر شگفت ازان خوردن و یال و بازوی و کفت[۳۶۲]

4. رستم، گذشته از این ظاهرِ پرجبروت و باشکوه، از خلق‌وخویی ویژه نیز برخوردار بود. او در سراسر شاهنامه، نماد خودمداریِ اخلاقی است؛ یعنی، در تمام موقعیت‌ها خود برای خود تصمیم می‌گیرد و آزادگی و استقلال خویش را محترم می‌دارد و در عین حال به طیفی وسیع از اصول اخلاقی نیز پایبند است.

استقلال و آزادگی رستم را بیش از هر جا در ارتباطش با شاهان می‌توان یافت. رستم پهلوانی است که بارها در موقعیتِ حکومت‌کردن و برخورداری از تاج‌وتخت قرار می‌گیرد، اما هر باره دارنده‌ی فره ایزدی را برمی‌گزیند و اورنگ را به او وامی‌گذارد. رستم در برابر کیقباد، کیکاووس و تا حدودی کیخسرو نقش تاج‌بخش را ایفا کرد. با این وجود همواره نسبت به شاه، وفادار بود و هرگز در فکر غصب جایگاه وی نیفتاد.

---

[361] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 351-354.

[362] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 356-368.

با این وجود، وفاداری او به شاه، بیشتر وفاداری به نقشی اجتماعی و موقعیتی ملی است نه شخصی خاص، چنان‌که اتفاقا همواره به همراه پدرش با شاهانِ ایرانی درگیر کشمکش است. شاه–پهلوان اصلی‌ای که رستم، جهان‌پهلوانش بود؛ یعنی، کیکاووس، بارها و بارها با او وارد دعوا شد و به همین ترتیب، زال با کیخسرو که جانشینی از تباری متفاوت را برای خود برگزیده بود، برخورد داشت.

منش رستم در برابر شاهان را به خوبی در جریان نبرد رستم و سهراب می‌توان بازجست. وقتی کیکاووسِ هراسان از پیشروی سهراب، گیو را به نزد پدرزنش، رستم، فرستاد، تاکید کرد که رستم باید به محض دریافت پیام به سوی ایران بشتابد، اما رستم، خطر سهراب را به چیزی نگرفت و تا سه روز گیو را در مجلس بزم نگه داشت تا آنکه:

به روز چهارم برآراست گیو — چنین گفت با گرد سالار نیو

که کاووس تند است و هشیار نیست — هم این داستان بر دلش خوار نیست

غمی بود ازین کار و دل پرشتاب — شده دور ازو خورد و آرام و خواب

به زابلستان گر درنگ آوریم — ز می باز پیگار و جنگ آوریم

شود شاه ایران به ما خشمگین — ز ناپاک‌رایی درآید بکین

بدو گفت رستم که مندیش ازین — که با ما نشورد کس اندر زمین[۳۶۳]

اما وقتی رستم و گیو به دربار ایران رفتند، شاه که برای چهار روز در انتظارمان مانده بود را خشمگین یافتند.

چو رفتند و بردند پیشش نماز — برآشفت و پاسخ نداد ایچ باز

یکی بانگ برزد به گیو از نخست — پس آنگاه شرم از دو دیده بشست

که رستم که باشد به فرمان من — کند پست و پیچد ز پیمان من

بگیر و ببر زنده بردارکن — وزو نیز با من مگردان سخن

ز گفتار او گیو را دل بخست — که بردی به رستم بر آن‌گونه دست؟

برآشفت با گیو و با پیلتن — فروماند خیره همه انجمن

بفرمود پس توس را شهریار — که رو هر دو را زنده برکن به دار

خود از جای برخاست کاووس کی — برافروخت برسان آتش ز نی

بشد توس و دست تهمتن گرفت — بدو مانده پرخاش‌جویان شگفت

---

[363] شاهنامه، رزم رستم و سهراب: 364-369.

که از پیش کاووس بیرون برد	مگر کاندر آن تیزی افسون برد
تهمتن برآشفت با شهریار	که چندین مدار آتش اندر کنار
همه کارت از یکدگر بدترست	ترا شهریاری نه اندرخورست
تو سهراب را زنده بر دار کن	پرآشوب و بدخواه را خوار کن
بزد تند یک دست بر دست توس	تو گفتی ز پیل ژیان یافت کوس
ز بالا نگون اندرآمد به سر	برو کرد رستم به تندی گذر
به در شد به خشم اندر آمد به رخش	منم گفت شیر اوژن و تاج‌بخش
چو خشم آورم شاه‌کاووس کیست	چرا دست یازد به من توس کیست
زمین بنده و رخش گاه من‌ست	نگین گرز و مغفر کلاه من‌ست
شب تیره از تیغ رخشان کنم	به آوردگه بر سر افشان کنم
سر نیزه و تیغ یار من‌اند	دو بازو و دل شهریار من‌اند
چه آزاردم او نه من بنده‌ام	یکی بنده‌ی آفریننده‌ام
به ایران ار ایدون که سهراب گرد	بیاید نماند بزرگ و نه خرد
شما هر کسی چاره‌ی جان کنید	خرد را بدین کار پیچان کنید
به ایران نبینید ازین پس مرا	شما را زمین پر کرکس مرا[٣٦٤]

خودانگاره‌ی رستم که در این بندها به زیبایی آمده، نیازی به توضیح ندارد، اما باید از انگاره‌ی او نزد پهلوانان دربار کیکاووس شنید:

غمی شد دل نامداران همه	که رستم شبان بود و ایشان رمه

پس، پهلوانان، گودرز را که خردمندترینشان بود به نزد کیکاووس فرستادند تا زمینه‌ی آشتی را فراهم سازد. گودرز، شاه را بابت تندخویی سرزنش و خدمت‌های رستم را در رهاندن او از چنگ دیوان مازندران و شاه هاماوران یادآوری کرد. این سخن‌ها کاووس را کارگر افتاد و از سخن خویش پشیمان شد. وقتی گودرز نزد رستم رفت و عذرخواهی ضمنی شاه را به او رساند، بار دیگر سخنانی از او شنید که همچون صورتبندی فشرده‌ای از ارتباطش با شاهان می‌نماید:

تهمتن چنین پاسخ آورد باز	که هستم ز کاووس‌کی بی‌نیاز

[364] شاهنامه، رزم رستم و سهراب: 373-396.

مرا تخت زین باشد و تاج ترگ   قبا جوشن و دل نهاده به مرگ

چرا دارم از خشم کاووس باک   چه کاووس پیشم چه یک مشت خاک

سرم گشت سیر و دلم کرد بس   جز از پاک یزدان نترسم ز کس[۳۶۵]

وقتی بار دیگر کیکاووس و رستم روبرو شدند، کیکاووس که در کل مردی نیکونهاد بود در پوزش‌خواستن پیشقدم شد. هر چند این بیت‌ها را پیش از این آورده‌ام، اما بار دیگر لحن دو طرف هنگام آشتی را مرور می‌کنم که این بار باید از دید رستم و از زاویه‌ی انگاره‌ی او نگریسته شود. کیکاووس نخست آغاز کرد و گفت:

که تندی مرا گوهرست و سرشت   چنان زیست باید که یزدان بکشت

وزین ناسگالیده بدخواه نو   دلم گشت باریک چون ماه نو

بدین چاره‌جستن ترا خواستم   چو دیر آمدی تندی آراستم

چو آزرده گشتی تو ای پیلتن   پشیمان شدم خاکم اندر دهن

بدو گفت رستم که گیهان تراست   همه کهترانیم و فرمان تراست

کنون آمدم تا چه فرمان دهی   روانت ز دانش مبادا تهی[۳۶۶]

انگاره‌ی رستم نزد خاندان گشتاسپی را نیز می‌توان در سخنی که کتایون درباره‌ی او به پسرش می‌گوید و توسط اسفندیار تایید می‌شود، بازجست:

سواری که باشد به نیروی پیل   ز خون راند اندر زمین جوی نیل

بدرد جگرگاه دیو سپید   ز شمشیر او گم کند راه شید

همان ماه هاماوران را بکشت   نیارست گفتن کس او را درشت

همانا چو سهراب دیگر سوار   نبودست جنگی گه کارزار

به چنگ پدر در به هنگام جنگ   به آوردگه کشته شد بی‌درنگ

به کین سیاوش ز افراسیاب   ز خون کرد گیتی چو دریای آب[۳۶۷]

این مناعت طبع رستم و استقلالش از دربار در برخوردش با اسفندیار نیز به خوبی دیده می‌شود. هنگامی که بهمن از فرمان گشتاسپ خبردارش کرد، پیامی فرمانبردارانه و دادخواهانه برای اسفندیار فرستاد، اما در ضمن به نرمی به او هشدار هم داد:

---

[365] شاهنامه، رزم رستم و سهراب: 426-429.

[366] شاهنامه، رزم رستم و سهراب: 443-448.

[367] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 156-161.

تو بر راه من بر ستیزه مریز   که من خود یکی مایه‌ام در ستیز

ندیدست کس بند بر پای من   نه بگرفت پیل ژیان جای من

تو آن کن که از پادشاهان سزاست   مگرد از پی آنک آن نارواست

به مردی ز دل دور کن خشم و کین   جهان را به چشم جوانی مبین[368]

بزرگی رستم را حتی در مقایسه با پدرش زال نیز در جاهای گوناگون شاهنامه می‌توان بازیافت. به عنوان مثال، در آن هنگام که بهمن از سوی پدر به پیامبری نزد دودمان نریمان رفت، هم رستم و هم زال در نخستین دیدار حدس زدند که باید شاهزاده باشد و از خاندان گشتاسپ برخاسته باشد. زال با دیدن او پیاده به نزدش شد و او را کرنش کرد و احترامش گذاشت و به استراحت دعوتش کرد و وقتی اندکی بعد نام و نشانش را دانست، او را بسیار تکریم کرد، چندان‌که بهمن در نوبت اول او را با دهقانی پیر اشتباه گرفت و در بار دوم این همه ستایش و کرنش را شایسته‌ی پیری چون او ندانست.

چو بشنید گفتار آن سرفراز   فرود آمد از باره بردش نماز

بخندید بهمن پیاده ببود   بپرسیدش و گفت بهمن شنود

بسی خواهشش کرد کایدر بایست   چنین تیز رفتن ترا روی نیست[369]

در مقابل، رستم وقتی با بهمن روبرو شد، همان حدس‌ها را زد و همان روند را طی کرد، اما در ابتدای کار وقتی بهمن از رستم خواست تا با هم ملاقات کنند، رستم به درشتی گفت که نخست باید نام و تبار خود را بگوید و تنها وقتی دریافت با پسر اسفندیار سروکار دارد، او را در آغوش گرفت و مهربانانه خوشامدش گفت.

پذیره شدش با زواره به هم   به نخچیرگه هرکه بد بیش و کم

پیاده شد از باره بهمن چو دود   بپرسیدش و نیکوی‌ها فزود

بدو گفت رستم که تا نام خویش   نگویی نیابی ز من کام خویش

بدو گفت من پور اسفندیار   سر راستان بهمن نامدار

ورا پهلوان زود در بر گرفت   ز دیرآمدن پوزش اندر گرفت[370]

رستم، این خودمحوری و مناعت طبع را با بزرگواری و جوانمردی نیز همراه کرده است، چنان‌که در سراسر شاهنامه هرگز پیمان نمی‌شکند، بدخواهِ دیگران نیست و به چیزی طمع ندارد. در شرایطی که پهلوانی مانند گرگین پس از به دام افتادن بیژن، دروغ می‌گوید، یا اسفندیار با کشتن راهنمای تورانی خود عهد خویش را می‌شکند، رستم همچنان پاکیزه

---

[368] شاهنامه، رزم رستم و اسفندی‌ار: 405-408.

[369] شاهنامه، رزم رستم و اسفندی‌ار: 308-310.

[370] شاهنامه، رزم رستم و اسفندی‌ار: 339-343.

می‌ماند. وقتی اولادِ مازنی، راهِ گذر از هفت‌خوان را به او نشان داد، به عهد خویش وفا کرد و تاج‌وتخت مازندران را به او داد و در هیچ موردی دروغ نگفت، مگر در مواردی که شرایطی جنگی اقتضا می‌کرد؛ مثلا هویت خویش را از سهراب پنهان داشت و به هنگام فتح دژ اسپند، خویشتن را همچون تاجر نمک بازنمود. در کل، کردار رستم دقیقا همان چیزی است که در تاریخ پس از اسلام به فتوت شهرت یافته است و پیش از آن، سنت عیاری بود و جوانمردی.

5. رستم با این ظاهر رنگین و باطنِ ژرف، آشکارا چیزی بیش از اسطوره‌ای تاریخ‌مدارانه است. در او به سادگی می‌توان انباشتی از عناصر معنایی گوناگون را تشخیص داد که در دوران‌هایی متفاوت بر هم رسوب کرده و گوهری چنین شگفت را پدید آورده‌اند.

در میان نویسندگان جدید، بسیاری که گرایشی به اسطوره‌شناسی مقایسه‌ای داشته‌اند، کوشیده‌اند تا رستم را با یکی از خدایان کهن آریایی همانند سازند و او را شکل احیاشده‌ی یکی از ایزدان زورمندِ هندوایرانی باستان بدانند.

در میان خدایان باستانی هندوایرانی، کسی که از همه بیشتر با شخصیت رستم شباهت دارد، ایندره است. خدای جنگاور و غول‌پیکری که در ودا محبوب‌ترینِ ایزدان است و با این وجود به خاطر تعلقش به دودمان دِوَه‌ها، در ایران‌زمین همچون دیوی مهیب تصویر می‌شده است. زرتشت او را با همین نام به عنوان دیوی پلید در آیین خود وارد کرد و به این ترتیب جایگاهی نزدیک به ضحاک و خشم و اکومن را به او اختصاص داد.

ایندره به خاطر اندام درشتش، گرزِ مشهورش، ماجراجویی‌های بسیارش و غلبه‌اش بر دشمنانی پرشمار و همچنین به خاطر پرخوربودنش و علاقه‌اش به شراب به رستم شباهت دارد. با این وجود، ایندره ایزدی بسیار خشن و خونریز است. ارزش‌های اخلاقی خاصی در او دیده نمی‌شود و به سادگی ممکن است مست کند و بی‌گناهان را به قتل برساند. در روایت‌هایش اثری از سیروسلوک شخصیِ رستم دیده نمی‌شود و در کل، جز بعدِ ظاهری و ریختی، شباهتی به رستم ندارد، با این وجود می‌توان پذیرفت که برخی از عناصر ظاهری رستم، بازمانده‌ای از ایزد–پهلوانی باستانی مانند ایندره بوده باشد.

ایزد دیگری که استیگ ویکاندر به شباهتش با رستم باور دارد، وایو است[۳۷۱]. پیوند وایو با رستم، زمانی معنادارتر می‌شود که زال را نیز با زروان، یکی بگیریم. این دومی، بسیار محتمل است. زال، همچون زروان، پیر به دنیا می‌آید، در پیوندی نزدیک با نماد رمزیِ سیمرغ قرار دارد و دو فرزند، یکی نیک و دیگری بد دارد که یکی دیگری را به قتل می‌رساند. در سراسر شاهنامه هیچ اشاره‌ای به مرگ زال وجود ندارد و چنین می‌نماید که نامیرا باشد. او در زمان زاده‌شدن رستم، ظاهری همچون سالخوردگان دارد و با این وجود وقتی پس از هفتصد سال رستم درمی‌گذرد و بهمن به سیستان لشکر می‌کشد، مانند پهلوانان نیرومند و جوان به مقابله با او می‌شتابد. آخرین خبری که از او در دست داریم، آن است که به دست بهمن اسیر شد، اما به

---

[371] Stig Wikander, 1950.

درخواست پشوتن آزاد شد، چراکه برادر اسفندیار او را مقدس می‌دانست و معتقد بود آسیب‌زدن به او نفرینی را به بار خواهد آورد.

زال در شاهنامه، عنصری به نسبت غیر فعال است. همواره در گوشه‌وکنار حضور دارد و هر چند در زمان، با اقتداری زیاد جاری است، اما به ندرت در مکان حرکت می‌کند. به این دلیل و دلایل ریختی و جزئی بیشتر، می‌توان او را تجلی تشخص‌یافته‌ی زروان در پهنه‌ی اساطیر حماسی ایرانی دانست.

رستم در این چارچوب، به راستی با وایو شباهتی می‌یابد. او همواره در مکان در حال حرکت است، مستقل و سرکش است و از هیچکس فرمان نمی‌برد. با این وجود، عنصر اخلاقی نیرومندی در او وجود دارد که باعث می‌شود با وایوی ودایی که او هم دیو است، تفاوت داشته باشد. زرتشت که عنصر باد را همچون ایزدی ضروری در آیین خویش نیاز داشت، برای غلبه بر مشکلِ دیوبودنِ وایو، چنین فرض کرد که دو باد وجود دارد، وای نیک و وای بد، که آن اولی درنگ خدای نیز نامیده می‌شد و اتفاقا با زروان نیز پیوندی نزدیک داشت.

در این زمینه، رستم را به خوبی می‌توان با وای وِه –یعنی باد نیک– همسان دانست. اگر چنین حدسی درست باشد، نبرد رستم و اکوان دیو به روشنی کشمکش باد نیک و باد بد را نشان می‌دهد، چون اکوان دیو که به سرعتی چشمگیر از جایی به جای دیگر می‌رفت، در قالب گورخر تجسد می‌یافت و رستم را به آسمان بلند کرد، کاملا به وای بد شباهت دارد. ناگفته نماند که تصویر زرتشتی از نبرد جاودانه‌ی سپندمینو و انگره‌مینو را نیز که بعدتر به جنگ اهریمن و اهورامزدا تبدیل شد، می‌توان در شکل اولیه و گاهانی‌اش همچون بازمانده‌ای از کشمکش بادِ خوب و بادِ بد تعبیر کرد.

ایزد دیگری که به ویژه از نظر محتوا با رستم شباهت دارد و توجهی کمتر به او شده است، میتراست. مهر نیز مانند رستم، حافظ عهدوپیمان است و پیمان‌شکنان را از میان می‌برد. او نیز مانند رستم، حافظ ایران و ایرانیان است و پارسی، یکی از مراتب والای سلسله مراتب کهانت اوست. مهر نیز مثل رستم به گردونه‌ای ویژه و اسبانی خاص تعلق خاطر دارد و به وجره مسلح است که حتی از نظر ریشه‌ی لغوی هم همان گرز است. گذشته از این، صحنه‌ی نبرد رستم و اسفندیار با توصیفِ یشت‌ها از مهرِ پیروزمند شباهت عجیبی دارد. در آنجا هم مهر در حالی که با اسبان تیزتک خود پیش می‌تازد، کمانی در دست دارد و بر چشم دشمنانش مرگ می‌بارد و این تیر، استعاره‌ای بوده از نور آفتاب که همه جا را روشن کرده است و بنابراین حقیقت و رسوایی را برای عهدشکنان پیش می‌کشد.

پایان کار این دو نیز شباهتی با هم دارد. چون رستم نیز مانند مهر با فروغلتیدن به چاهی کشته شد و این سرنوشتی است که میترا هر شامگاه از سر می‌گذراند، در آن هنگام که در چاه باختر از چشم‌ها پنهان می‌شود. این مضمون مرگ در چاه و فروافتادن پهلوان در زیر زمین که چنین فراوان در داستان‌ها تکرار می‌شود، احتمالا از همان ماجرای مهر و ناپدیدشدن

شبانه‌اش در زیرزمین ریشه گرفته است. در اساطیر ایرانی نمونه‌های فراوان دیگری از این نوع مرگ وجود دارد. ضحاک، پدرش را با فروانداختنش در چاهی کشت و فردوسی نیز هنگام بازگوکردن داستان پیروز ساسانی می‌گوید که او و هفت پسرش هنگام نبرد با تورانیان در چاهی فروافتادند و کشته شدند؛ حتی ساختار برخی از داستان‌های عرفانی مانند ماجرای خرگوش و شیر و چاه در مثنوی معنوی را نیز می‌توان وام‌گرفته از این قالب کهن دانست.

چنان‌که می‌دانیم، آیین فتوت و جوانمردی ایرانی، ادامه‌ی سنت‌های مهرپرستانه‌ی دیرین ایرانی است. رستم، آشکارا تجلی کامل ارزش‌های جوانمردی و عیاری است و با مرور ارزش‌هایی که بدان‌ها پایبند است، می‌توان با دقت زیادی اخلاق مهرپرستانه را بازسازی کرد. در این چارچوب، از سویی رستم را باید مهرپرست شمرد و از سوی دیگر با خودِ مهر همانندش دانست. مهرپرستی در زمان ظهور زرتشت دینِ مهم رقیب وی بود و در نهایت هم با نیرومندی بسیار در آیینش ادغام شد. از این رو کشمکش اسفندیار و رستم را می‌توان به درگیری این دو آیین تعبیر کرد.

همسان‌گرفتنِ رستم با وایو، ایندره و مهر، در میان نویسندگان امروزین هوادارانی جداگانه دارد. اگر بخواهم دید خود را در این میان تصریح کنم باید بگویم که به نظرم خاستگاه تاریخی رستم همان گندفرنه‌ی سکا بوده که به تدریج تلنباری از ارزش‌ها و آرای اخلاقی و اساطیری را بر خود گرد آورده است. وجه مشترک تمام این ارزش‌ها، به گمانم آن است که کافرانه هستند. رستم، ابرپهلوانی ناهنجار، سرکش و خارج از دایره‌ی رسمیت و مشروعیت دینی و سیاسی است. از این رو چنین شده و بدان دلیل به این شکل باقی مانده است که همواره همچون منظومه‌ای از ارزش‌های آشکارا سودمند و ستودنی، اما هضم‌نشده در دل نظام مشروع مستقر عمل می‌کرده است.

از این رو در دوران پیش از اسلام، این ارزش‌های باقی‌مانده از ادیان پیشازرتشتی –مهم‌تر از همه مهرپرستانه و بعد سیمای ایندره و وایو– بود که در او تجلی یافت و پس از اسلام، این تصویر تا حدودی به ارزش‌های زرتشتی –مانند راستگویی و یکتاپرستی تندروانه– آمیخته شد و با عناصرِ مغانه‌ی میترایی تکمیل شد. بر این منوال، رستم را نمی‌توان با یکی از خدایان کهن آریایی همانند کرد. او گرانیگاهی است که رده‌ای خاص از ارزش‌های کافرانه، در هر عصر جذبِ آن می‌شده‌اند و از این روست که جذابیتی چنین شگرف و معماگونگی‌ای چنین ژرف به دست آورده است.

6. داستان زندگی رستم را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:

رستم از پیوند زال و رودابه و با عمل سزارینی موفق که به یاری سیمرغ انجام شده بود، به دنیا آمد.

رستم در هشت‌سالگی با گرز سام، پیل سپید را از پای درآورد.

رستم در پوشش تاجران نمک، دژ اسپند را گشود.

رستم، رخش را که نرینه اسبی نیرومند بود، برگزید.

رستم برای آوردن کیقباد به البرزکوه رفت.

رستم، حمله‌ی پشنگ و افراسیاب به ایران‌زمین را دفع کرد.

رستم از هفت‌خوان گذر کرد و کیکاووس را نجات داد.

رستم، جویای مازنی را کشت و حکومت این قلمرو را به اولاد دشتبان داد.

رستم در نبرد هفت‌پهلوان، پیران و افراسیاب را شکست داد.

رستم بعد از گم‌کردن رخش به سمنگان رفت و با تهمینه درآمیخت.

رستم، سهراب نوباوه را در نبرد کشت.

رستم، سیاوش را پرورد.

رستم، رهبری نخستین جنگ‌های کین‌خواهی سیاوش را بر عهده گرفت و پیش از آن، سودابه به انتقام پسرخوانده‌اش کشت.

رستم، هفت سال بر توران حکومت کرد.

رستم، ایرانیان را که در کوه هماون محاصره شده بودند، نجات داد و بر اشکبوس و کاموس و پهلوانان دیگر تورانی و کشانی و چینی غلبه کرد.

رستم، اکوان دیو را از پای درآورد.

رستم، بیژن را از چاه نجات داد.

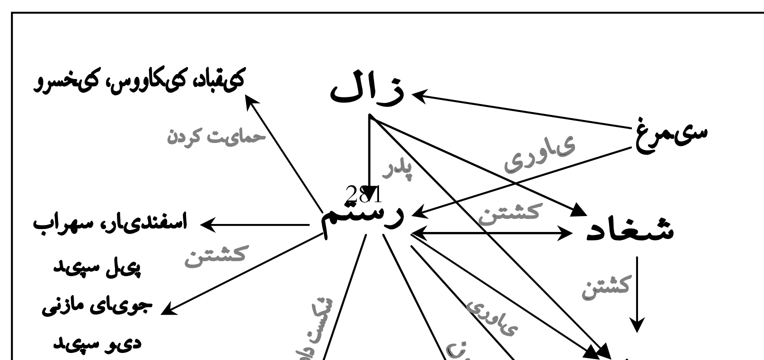
رستم، کافور مردم‌خوار را به قتل رساند.

رستم در نبرد سوم کین‌خواهی بر پولادوند چیره شد.

رستم، اسفندیار را شکست داد و کشت و پسرش بهمن را پرورد.

رستم به دست برادرش شغاد کشته شد.

روابط رستم را با سایر شخصیت‌های اساطیری می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:



گفتار سوم: ویژگی‌های ابرپهلوانان

1. در رستم و اسفندیار عناصری وجود دارد که آنان را از سایر پهلوانان متمایز می‌سازد و در سطحی برتر و والاتر قرارشان می‌دهد. برای دستیابی به ماهیت این والایش باید نخست نگاهی دقیق‌تر به ساختارشان بیندازیم و نقاط اشتراک و تمایزشان را دریابیم.

دو نظام شخصیتی رستم و اسفندیار دراین موارد با هم شباهت دارند:

هر دو پهلوانانی زورمند و تنومند و زیبارو هستند و نمونه‌ی کامل جوانمردی و اخلاق سلحشوری محسوب می-شوند.

هر دو اسبی ویژه دارند. رخش که به قدر کافی شهرت دارد و اسفندیار هم معمولا با اسب سیاهی تصویر شده است.

هر دو تباری شاهانه و فرهمند دارند و ایرانیانی نژاده هستند و در جریان زندگی‌شان بارها در یک‌قدمی تاج‌وتخت قرار می‌گیرند. رستم بر توران به مدت هفت سال سلطنت می‌کند و اسفندیار معمولا با صفتِ شاه، مورد اشاره قرار می‌گیرد.

هر دو پدری دارند که با نیروهای آسمانی در پیوندی نزدیک قرار دارد. از یک سو زال را داریم که پرورده‌ی سیمرغ است و از سوی دیگر گشتاسپ را داریم که حامی و پیرو زرتشت است.

هر دو یکتاپرستانی سرسخت هستند و از حمایت نیروهایی آسمانی برخوردارند. این حمایت در مورد رستم، امری دورادور و نامحسوس است و گهگاه در قالب موجودی مانند سیمرغ یا میشی که راه را به وی می‌نماید، تجلی می‌یابد. در مورد اسفندیار این حمایت، صفتی صریح و روشن است و به پیوندش با زرتشت بازمی‌گردد.

هر دو بر یک شاه بزرگ تورانی (افراسیاب، ارجاسپ) چیره می‌شوند که ایرانیان را کشتار کرده و دست خود را به خون افرادی فرهمند و مقدس آلوده بود. در هر دو مورد، ایرانیان فرهمندی که به دست شاه تورانی کشته شده بودند، یک شخصیت مقدس (سیاوش/زرتشت) و یک شاه بازنشسته و ضعیف، اما برخوردار از فره (نوذر/لهراسپ) را شامل می‌شدند.

هر دو برادرانی (زواره و پشوتن) داشتند که رایزن و یاورشان بودند.

هر دو با شاهان زمانه‌ی خویش (کیکاووس، گشتاسپ) دچار مشکل و تنش بودند.

هر دو پسری گردنکش و نوخاسته (سهراب، بهمن) داشتند که خود را بیهوده در رویارویی با رستم به خطر می-انداخت.

هر دو از هفت‌خوان گذشتند.

هر دو دژی فتح‌ناشدنی (دژ اسپند، دژ رویین) را با این تدبیر گشودند که در قالب بازرگان به درونش نفوذ کردند.

هر دو بر دشمنانی غلبه کردند و دوستان و یارانی (کیکاووس، بیژن، همای و به‌آفرید) را از اسارت نجات دادند.

هر دو خویشاوندانی خائن داشتند که نقشه‌ی قتل ایشان را می‌کشیدند. این خویشاوندان، یک مرد از هم‌خونان درجه اول (شغاد، گشتاسپ) و یک مرد از خویشاوندان دورتر (شاه کابل، گرزم) را در بر می‌گرفت.

این فهرست به روشنی نشان می‌دهد که هسته‌ی مرکزی ماجراهای رستم و اسفندیار شباهتی بسیار با هم دارد، هر چند قدمت اسفندیار و عظمت و شاخ و برگِ داستان رستم افزون‌تر از آن دیگری است.

در این میان، این دو ابرپهلوان در این موارد با هم اختلاف دارند:

رستم، سالخورده و پیر است و هفتصد سال عمر می‌کند، در حالی که اسفندیار جوان است و به سن پیری نمی‌رسد.

رستم بارها از تاج‌وتخت چشم می‌پوشد، در حالی که اسفندیار آرزومندِ دستیابی بدان است.

نیروی آسمانیِ حامی رستم، ایزدی یگانه است که ابرپهلوان، همچون دوستی با او رازونیاز می‌کند، اما تقریبا در هیچ جایی به طور مستقیم در رخدادها مداخله نمی‌کند و به خدایی بیکاره و بی‌اثر و حتی گاه به اصلی اخلاقی و انتزاعی می‌ماند. نیروی فعال در زندگی رستم، سیمرغ است که خصلتی جادویی دارد و به زودی استدلال خواهم کرد که نماینده‌ی قدرت‌های وحشی طبیعت است. در مقابل، نیروی حامی اسفندیار اهورامزداست و در قالبی دینی او را حمایت می‌کند و او را رویین‌تن می‌سازد.

رستم، مرشد و راهنمای معنوی ندارد و در هیچ ساختار دینی شناخته شده‌ای نمی‌گنجد. در هیچ جا نمی‌بینیم که برای ایزدی قربانی کند یا مراسمی دینی را به جای آورد و در کل، ارتباطش با خداوند، امری شخصی و ساختارشکنانه است. در مقابل، اسفندیار، شاگرد نامدار زرتشت است و در قالبی دینی با اهورامزدا ارتباط برقرار می‌کند و بابت تاسیس آتشکده‌ها و ویران‌کردن بتخانه‌ها شادمان است؛ یعنی، در چارچوبی مناسک‌آمیز و شریعت‌مدار به دین می‌نگرد.

به همین دلیل هم رستم در بسیاری از جاها کافر و بی‌خدا دانسته می‌شود، در حالی که همه به مقدس‌بودن و خداپرستی اسفندیار گواهی می‌دهند.

رستم ارتباطی بسیار نزدیک با پدرش دارد و تا پایان از پشتیبانی و دوستی او برخوردار است، اما اسفندیار با پدر دشمنی می‌ورزد و به خاطر بدخواهی او به سوی مرگ پیش می‌تازد.

اسفندیار، مردی سیاستمدار است و با پدر از در سیاست وارد می‌شود و با دسیسه‌های درباری درگیر می‌شود، به دلیل سعایت شاه از او زندانی می‌شود و آسیب می‌بیند، اما رستم به توطئه‌های کاخ، هیچ چسبندگی ندارد و در مواردی هم که مانند ماجرای سودابه بدان برمی‌خورد، با قدرت آن را نابود می‌کند.

در آنجا که این ابرپهلوانان، دوست یا خویشاوندی را از بند می‌رهانند، رستم، مردان (کیکاووس و بیژن) و اسفندیار، زنان (همای و به‌آفرید) را از زندان نجات می‌دهد. نجات‌یافتگان با رستم خویشاوندی ندارند، اما در مورد اسفندیار دارند.

چنان‌که رستم، خود در زمان نبردش با اسفندیار پافشاری دارد، هرگز تن به بند و قید نداده و آزادگی، اصلِ بنیادین وجودش است؛ در حالی که اسفندیار، قید و بند شاه را بر خود می‌پذیرد و برای سال‌ها در گنبداندژ زندانی می‌شود و بالاخره مهم‌تر از همه اینکه اسفندیار در زمینه‌ای شهری و یکجانشین زندگی می‌کند، اما رستم مردی کوچگرد و سرگردان است.

تا اینجای کار آشکار است که رستم و اسفندیار، دو روایتِ متفاوت از یک الگوی شخصیتی خاص هستند. این را از آنجا نیز می‌توان فهمید که جم‌های تشکیل‌دهنده‌ی روایت‌های ایشان نیز با هم یکسان است، هر چند شیوه‌ی جایگیری پهلوان در برابر هر یک از این دوقطبی‌ها متفاوت است. جم‌های اصلی برسازنده‌ی داستان‌های رستم و اسفندیار عبارتند از:

بدی/نیکی: محور مرکزی کردارهای رستم و اسفندیار، بر مبنای پایبندی بی‌قید و شرط و استوار ایشان به نیکی و پرهیزشان از بدی استوار است. پیوند آن‌ها با نیروهای آسمانی و پشتیبانی چرخ از این دو نیز به همین دلیل است.

مهر/بی‌مهری: این جم را در معنای میترایی کلمه به کار گرفته‌ام، برای آنکه بر پاسداشت یا تخطی از عهدوپیمانِ دوستیِ میان پهلوانان تاکید کنم. هم رستم و هم اسفندیار، به پاسداشت دوستی و حفظ عهدهای یاری، سخت پایبند هستند. رستم، حتی در آن هنگام که پسرش را می‌کشد، بدان دلیل که از وجود چنین عهدی ناآگاه است، بی‌گناه می‌نماید. از همان دم که این دو، پیوند مهر را می‌گسلند به مرگ دچار می‌آیند. اسفندیار، کسی است که با سرسختی به‌خرج‌دادن در اجرای فرمان پدر، عهدی کهنِ میان شاهان ایرانی و رستم را می‌گسلد و می‌کوشد تا او را خوار سازد. در مقابل، رستم نیز اسفندیار را می‌-کشد و با نابودکردن این ابرپهلوان که هم شاهِ آینده‌ی ایران و هم قهرمانی دینی است، آن عهد دیرین را به باد می‌دهد. بیهوده نیست که سقوط هر دو ابرپهلوان پیامد این مهرگسستن است و اندک زمانی بعد، هر دو کشته می‌شوند.

گناهکاری/بی‌گناهی: این نیز جمی بنیادین در داستان رستم و اسفندیار است. هر دو مردانی بزرگوار و سترگ و نیکوکارند که همدلی و ستایش، شنونده‌ی داستان‌هایشان را به شدت برمی‌انگیزند. با این وجود، در کردارهایشان نشانه‌های بسیاری از گناه می‌توان یافت. رستم، اگر در چارچوبی دینی نگریسته شود، فردی بی‌دین و بنابراین گناهکار است که پسرِ خود و جانشین شاهِ ایران را به قتل می‌رساند. اسفندیار را اگر تنها بر اساس قواعد جوانمردیِ مورد نظر رستم بسنجیم، در برخی جاها خطاکار خواهیم یافت، چنان‌که گرگسار را با وجود آن که عهد کرده بود جانش را ببخشد، به قتل رساند و رستم را با وجود احترامی که سزاوارش بود، خوار داشت.

با این وجود، شخصیت این دو را می‌توان بر اساس گناهانی که مرتکب نشدند نیز بازشناسی کرد. هر دوی اینان، در موقعیت‌هایی پرشمار در آستانه‌ی ارتکاب گناه قرار گرفتند و هر بار از آن چشم پوشیدند. اسفندیار از فرمان پدر سرپیچی

نکرد، احترام او را همواره حفظ کرد و در برابر او سرکشی پیشه نکرد و رستم همواره دشمنان شکست‌خورده‌اش را بخشید، جز در جریان جنگ‌های کین‌خواهی که هر دو طرف با خشم و کین بسیار می‌جنگیدند.

ایرانی/انیرانی: محور فعالیت‌های رستم و اسفندیار، دورداشتن نیروهای زیانکار از مرزهای ایران‌زمین است. در این میان، اسفندیار تا حدودی با انگیزه‌ی دینی و با پشتوانه‌ی موقعیتش به عنوان شاه آینده‌ی ایران است که چنین می‌کند. تنها رستم است که نه به تاج‌وتخت ایران چشمی دارد و نه پیرو مرشد و راهبری معنوی مانند زرتشت است، و با این وجود بیشترین اثر را در دفع حمله‌های دشمنان ایران‌زمین دارد.

مقدس/نامقدس: چنان‌که گفتیم، پیوند این دو ابرپهلوان با امور قدسی، امری محوری است. هر یک از این دو به شکلی ویژه و متفاوت با دیگری با نیروهای آسمانی پیوند برقرار می‌کنند و در چارچوبی خاص و واژگونه‌ی دیگری با یزدان ارتباط برقرار می‌نمایند. با این وجود، جوهره‌ی این ارتباط در کانون کردارهای ایشان قرار دارد.

پیروزی/شکست: از آنجا که این دو، جنگاورانی رزمجو هستند و به هیاهوی میدان نبرد خو کرده‌اند، شکست و پیروزی در محور کردارهایشان قرار دارد. هر دو به شدت پیروزمند هستند و شکست‌خوردنشان تنها در شرایطی تحقق می‌یابد که با هم روبه‌رو شوند.

پدر/پسر: جفت متضاد معنایی جالبی که در مورد این دو وجود دارد، پدر و پسر است. هر دوی ایشان کشمکش میان پدر و پسر و کشته‌شدن پسر با نیرنگ پدر را در خود دارند، با این تفاوت که رستم پدرِ کشنده است و اسفندیار پسرِ کشته‌شده.

کشاورز/کوچگرد: احتمالاً مهم‌ترین جم در این میان که ساخت و مفهوم سایر جم‌ها را نیز تعیین می‌کند، همین کوچگرد یا کشاورزبودنِ ابرپهلوانان است که به زودی بیشتر بدان خواهم پرداخت.

2. ابرپهلوانان از این رو با پهلوانان تفاوت دارند که جامعِ تمام عناصر معنایی ایشان هستند. این بدان معناست که تمام الگوهای روایی گوناگونی که رده‌های مختلف پهلوانان را برمی‌سازد، در منظومه‌ای منسجم و به طور یکجا در ابرپهلوانان گرد هم آمده است و از این روست که ایشان را به شخصیت‌هایی چنین تنومند و سترگ تبدیل می‌کند. رستم و اسفندیار به عنوان بهترین نمونه‌های موجود از ابرپهلوانان با الگوهای گوناگون پهلوانی، به این ترتیب شباهت دارند:

نخست: این دو با شاه–پهلوانان، هم‌خوانی دارند. هر دوی ایشان به تاج‌وتخت دسترسی داشته‌اند و بنا به روایت‌های گوناگون در عمل نیز سلطنت کرده‌اند. رستم، هفت سال در توران، اورنگ و تاج داشت و متون دوران اسلامی و نوشتارهای پهلوی، اسفندیار را شاهی می‌دانند که پس از پدرش گشتاسپ به تخت نشست و بعدتر به دست رستم کشته شد.

بنابراین، عنصر اصلی شاه–پهلوانان؛ یعنی، تاجداربودن را هر دو دارند. با این وجود، نظام هویتشان چندان بزرگ و عظیم است که شاه‌بودن در آن همچون زایده‌ای فرعی می‌نماید.

این دو همچنین از این نظر که بر اژدها چیره می‌شوند، جادوگری را و شاهی پلید و انیرانی را از میان برمی‌دارند، به شاه–پهلوانان می‌مانند. سفرهای جنگی ایشان چین و روم و هند، با آنچه که شاه–پهلوانان در جریان فتح جهان انجام می‌دهند همخوانی دارد و هر یک به مرزبندی عنصری از هویت ایرانی همت گماشته‌اند. رستم، مرزبان قلمرو ایران است و زرتشت، پاسبان مرزهای قلمرو زرتشیان است و هر دو نیز این قلمرو را گسترش داده و مرزها را به پیش می‌رانند؛ درست مانند شاه–پهلوانانی که جهان را فتح کرده و با تقسیم‌کردنش به طبقات و قلمروهای گوناگون، آن را مرزبندی می‌کردند، با این تفاوت که مرزبندی اصلی ابرپهلوانان بر محور درون/بیرون بنیان نهاده شده است و طبقاتی نیست.

این دو از این نظر نیز با شاه–پهلوانان پیوند دارند که گناهکار هستند. اسفندیار در دشمنی‌جستن با رستم و طمع‌کردن به تاج‌وتخت پدرش، گناهکار است و رستم به خاطر کشتن اسفندیار و شاید پسرش گناهکار دانسته می‌شود. هر دوی این ابرپهلوانان –مانند جمشید و کیکاووس– به بادافره‌ی این گناه خویش فره خود را از دست می‌دهند و کشته می‌شوند.

دوم: رستم و اسفندیار را می‌توان نوعی پهلوان شهید شمرد، چراکه مانند پهلوانان شهید، بارها در موقعیت ارتکاب گناه قرار می‌گیرند و از آن پرهیز می‌کنند و در کل، پایبندی‌شان به ارزش‌های اخلاقی به قدری است که مهر و ستایش همگان را برمی‌انگیزد. درعین حال، هر دوی آنان با ساختاری شبیه به آنچه که در پهلوانان شهید می‌بینیم، کشته می‌شوند. در هر دو مورد، توطئه‌ای درباری (به رهبری گشتاسپ و شاه کابل) شکل می‌گیرد که به دورشدن پهلوان از سرزمین اصلی خودش منتهی می‌شود. خویشاوندی نزدیک (پدری مثل گشتاسپ و برادری همچون شغاد) طراح اصلی توطئه است و با فریب‌دادن پهلوان او را به قتلگاه می‌کشاند.

در هر دو مورد، پهلوانان، ناجوانمردانه و با نیرنگ به قتل می‌رسند. اسفندیار وقتی تیر خورد، آن را از چشم بیرون کشید و نالید که رستم با زور بازو بر او غلبه نکرده و این ناشی از مکر سیمرغ است و خودِ رستم که از نابودکردن پهلوانی چنین ارجمند ناخوشنود بود، گفتارش را تایید کرد. درمورد رستم هم از آنجا که هیچ‌کس یارای رویارویی با وی را در میدان نبرد نداشت، گودال‌هایی بر سر راهش کندند و به این ترتیب او را بر سرنیزه‌های نشانده در آن درانداختند.

در هردو مورد، انتقام مرگ پهلوان شهید با کنشی جنگاورانه گرفته شد. بهمن، پسر اسفندیار، انتقام او را از خاندان سام گرفت و رستم که با تنی شکافته و زخمی در ته چاه افتاده بود، برادر را با تیری به درختی دوخت.

سوم: رستم و اسفندیار با پهلوانان ماجراجو نیز هم‌خوانی دارند. سفرهای جنگی آن دو و رویارویی‌شان با خطرهای گوناگون، بن‌مایه‌ی اصلی سفرهای پرخطرِ ماجراجویان است، به ویژه رستم که در کل، مردی سرگردان و مسافر است و دایم

از جایی به جایی می‌تازد و در کل عمر دراز خویش هیچ‌جا آرام و قرار ندارد. آنچه که این دو ابرپهلوان را به شکلی قطعی در رده‌ی ماجراجویان جای می‌دهد، هفت‌خوان است که شکلی تکامل‌یافته از سیروسلوک پهلوان در مکان و رویارویی‌اش با مخاطرات است و در شکلی به همین ترتیب هفت‌مرحله‌ای در داستان سندباد بحری نیز وجود دارد.

بر این مبنا ابرپهلوانان، به راستی آمیخته‌ای از تمام عناصر حماسی زندگینامه‌های پهلوانی هستند. آنان به مکنده‌هایی می‌مانند که عناصر نمادین و روایت‌های سایر پهلوانان را به خود جذب می‌کنند و در ترکیبی همسازگار و منسجم ادغامشان می‌کنند تا کامل‌ترین و چندسویه‌ترین الگوی ممکن از منِ آرمانی را به دست دهند و این دقیقا کارویژه‌ی آن‌هاست در قلمروی نظام اجتماعی. به همان ترتیبی که پهلوانان، همچون سرمشق‌هایی برای شخصیت‌های تاریخی عمل می‌کنند و به نوبه-ی خود با یادبود کردارهای ایشان غنی می‌شوند و پختگی می‌یابند، روایت‌های ابرپهلوانی نیز به هویت جمعیِ مردمی که در یک قلمرو تمدنی زندگی می‌کنند، تشخص می‌بخشند.

ساختار ابرپهلوانان به قدری پیچیده و تقلید از ایشان به قدری دشوار است که همانندسازی با ایشان کاری ناممکن می‌نماید؛ از این رو شخصیت‌های تاریخی دست بالا به سرمشق پهلوانان بسنده می‌کنند، و در آن لایه است که حضور دارند. اگر که همچون انبوهِ مردمانِ جویای نام، در حد قهرمانی‌گری قانع نشوند و بدان بسنده نکنند. آن انگشت‌شمارانی که سرمشق-شان ابرپهلوانان است، اگر که در خواست خود کامیاب شوند، همچون ابرپهلوانان، تاثیری چندان شگرف بر هستی باقی می-گذارند که دیر یا زود به مرتبه‌ی خدایان، برکشیده می‌شوند. همه‌ی خدایان چنین نیستند، اما همه‌ی ایشان خدایان‌اند و کمیاب‌بودنشان در روزگار تاریخی ما نشانگر پیچیدگی شگفتِ این امر و نامحتمل‌شدنِ کامیابی در این مسیر است که جز در سادگیِ شرایط آشوبناک و عدم قطعیت آشفتگی، ممکن نیست؛ از این روست که ابرپهلوانان، بیشتر همچون درفشی جامعه‌شناختی بر فراز سر آدمیان در اهتزاز هستند. اینان بیشتر، هویت جمعی مردمی را نمادگذاری می‌کنند که اوج غایت و آرمانشان شبیه‌شدن به ایشان است و در برخورداری از نمادی چنین غنی و پیچیده و الهام‌بخش با هم شریک هستند. ابرپهلوانان مانند زبان مشترک، بند نافی فرهنگی هستند که آدمیانِ متعلق به یک تمدن و یک زمینه‌ی معنایی را به هم پیوند می‌دهد و انگاره‌ای مشترک و خودانگاره‌ای بلندپروازانه و منِ آرمانی ویژه و سترگی را برایشان فراهم می‌آورند.

تمدن‌هایی اندک‌اند که از ساختار اساطیری چنین عظیمی برخوردار باشند و تا جایی که من دیده‌ام، همانندِ رستم و اسفندیار جز در تمدن چینی و هندی در جاهای دیگر نظیر ندارد و تازه در این دو نیز به پیچیدگی و اثرگذاری نسخه‌ای ایرانی حتی نزدیک نمی‌شود. رمز بقای خودانگاره‌ی ایرانی و هویت پارسی در کشاکش ایام، شاید گرانیگاه‌هایی معنایی همچون ابرپهوانان باشد که در دشوارترین شرایط نیز امکان ایزدگونه‌شدن را به آدمیان گوشزد می‌کرده‌اند.

1. جنگ رستم و اسفندیار در کنار نبرد رستم و سهراب، باشکوه‌ترین رزم‌نامه‌ی شاهنامه و پرمعناترین رویارویی دو پهلوان در اساطیر ایرانی است. نویسندگان بسیاری همچون مهرداد بهار به این نکته اشاره کرده‌اند که ساختار این دو نبرد به تراژدی‌های یونانی می‌ماند و به همین دلیل هم آن را وام‌گرفته از فرهنگ یونانی دانسته‌اند. برخی دیگر، آن را نسخه‌ای فرویدی و واژگونه از داستان اودیپ شهریار دانسته‌اند و کشمکش میان پدر و پسر را با مضمون عقده‌ی اودیپ تفسیر کرده‌اند. برداشت‌هایی تاریخی، دینی و جامعه‌شناختی نیز از این دو نبرد می‌توان کر، که در اینجا یکایک بدان‌ها خواهم پرداخت.

نخست به شباهت این دو داستان با هم بپردازیم:

رزم رستم با سهراب و اسفندیار شباهت‌هایی ساختاری با هم دارد:

در هر دو، دو پهلوانِ نیک، رویاروی هم قرار می‌گیرند که یکی سالخورده و دیگری جوان است.

در هر دو، شکل کنش متقابل دو پهلوان به رفتار پدر و پسر می‌ماند و در یکی به راستی چنین رابطه‌ای برقرار است، هر چند هیچ‌یک از دو طرف نمی‌دانند.

در هر دو، پهلوان جوان به تاج‌وتخت نظر دارد و رستم تنها به نام و ننگ است که می‌اندیشد.

در هر دو مورد، مادرِ پهلوان جوان می‌کوشد تا او را از رفتن به نبرد بازدارد.

در هر دو، پادشاهی بدخو به سودای حفظ تاج‌وتخت، پهلوان جوان را به میدان می‌فرستد. در مورد سهراب، افراسیاب است که چنین می‌کند و در مورد اسفندیار، گشتاسپ.

در هر دو مورد، آن شاهِ بدخواه، خوارکردن رستم را چشم دارد، هر چند آن را بعید می‌داند و در نهان می‌داند که رستم چیره خواهد شد و آن پهلوان جوان را خواهد کشت.

در هر دو مورد، پهلوانان به تنهایی رویاروی هم قرار می‌گیرند و در ابتدای کار، مهری نسبت به هم دارند.

در هر دو مورد، درگیری‌هایی مقدماتی میان دو سپاه انجام می‌پذیرد و کسی از خویشاوندان پهلوان جوان کشته می‌شود. در مورد سهراب، ژنده‌پیل، دایی سهراب، است که به دست رستم کشته می‌شود و در مورد اسفندیار، مهرنوش و نوش‌آذر هستند که به دست برادر و پسر رستم به خاک می‌افتند.

در هر دو مورد، دو نبرد رخ می‌دهد که رستم در اولی شکست می‌خورد و در دومی پیروز می‌شود.

در هر دو، رستم در فاصله‌ی نبرد اول و دوم با نیروهایی فراطبیعی تقویت می‌شود. در مورد سهراب، او در چشمه‌ای شستشو کرد و نزد ایزد، نیایش کرد و نیرویش افزون شد. در مورد اسفندیار، سیمرغ بود که زخم‌هایش را شفا داد.

در هر دو، رستم با نیرنگی در نبرد دوم پیروز می‌شود. در مورد سهراب، به دروغ او را از کشتن خویش بازمی‌دارد و در مورد اسفندیار، به یاری سیمرغ به تیر گزین دست می‌یابد.

در هر دو، زخمی کوچک بر بخشی حساس از بدن پهلوان جوان وارد می‌شو؛ یعنی، پهلوی سهراب دریده می‌شود و چشم اسفندیار آسیب می‌بیند.

در هر دو، پهلوان جوان پیش از مرگ، رستم را می‌بخشد و گردش چرخ و بخت واژگون و بدخواهی اطرافیان را مقصر می‌داند.

در هر دو، پهلوان جوان از رستم می‌خواهد که سپاهیانش را بی‌گزند به سرزمین خود بازگرداند و کشته‌شدن وی به صلح و آشتی منتهی می‌شود.

در هر دو، رستم، پیکر پهلوان جوان را در تابوتی مرصع می‌گذارد و نزد مادرش باز پس می‌فرستد و در هر دو مورد، این مادر است که سوگوار اصلی مرگ پهلوان است.

به این ترتیب، آشکارا مشخص است که نبرد رستم و اسفندیار، اگر الگوی اولیه‌ی پیدایش کارزار رستم و سهراب نبوده باشد، نسخه‌ای مشابه و همساز با آن است.

از سوی دیگر، این دو رزم‌نامه از این جنبه‌ها با هم تفاوت دارند:

رستم در برابر سهراب، هویت خود را پنهان می‌کند، اما در برابر اسفندیار به این هویت می‌بالد.

اسفندیار از ابتدای کار می‌داند که پدرش برای از میان بردنش او را به این نبرد فرستاده و رستم نیز آگاه است که با کشتن اسفندیار، نفرین خواهد شد. با این وجود، هر دو به نبرد ادامه می‌دهند، در حالی که در مورد سهراب، هر دو طرف از فرجام کار ناآگاهند. سهراب گمان می‌کند در نبرد دوم نیز بر رستم غلبه خواهد کرد و رستم تا لحظه‌ی آخر بدان امید است که نوشدارو جان فرزندش را نجات دهد.

رستم و اسفندیار با هویت‌هایی روشن و شفاف با هم روبرو می‌شوند و در این مورد، رجز هم می‌خوانند؛ یعنی، هر دو پیش از شروع نبرد، یک بار تبارنامه‌ی خویشتن را مرور می‌کنند و کردارهای بزرگ خویش را برمی‌شمارند؛ در حالی که رستم و سهراب در برابر هم با ابهامی بنیادین در مورد هویت‌شان روبه‌رو هستند. سهراب، هویت خود را به درخواست مادر از همه پنهان کرده است و رستم نیز چنین می‌کند تا در صورت شکست‌خوردن، مایه‌ی سرشکستگی ایرانیان نشود. هر دو طرف در کشاکش رزم در مورد تبار خویش و خاستگاهشان به هم دروغ می‌گویند و این ماجرا در مورد اطرافیانشان مانند هومان و

هجیر نیز مصداق دارد. به عبارت دیگر، نبرد رستم و اسفندیار در خودآگاهی کامل و نبرد او با سهراب در ناخودآگاهی کامل جریان می‌یابد.

رستم در رویارویی با فرزندش وضعیتی فرودست دارد و به دروغ‌گفتن و مکر روی می‌آورد، اما در برابر اسفندیار، بسیار اخلاقی و عهدنگهدار و راستگوست.

اسفندیار، پهلوانی نامدار است و سابقه‌ای درخشان از نبردهای بزرگ را در پشت سر دارد؛ در ضمن، مردی پخته و کمال‌یافته است و سه پسر دارد، اما سهراب، نوجوانی تازه به دوران رسیده است و از این نام و نشان محروم است.

رویارویی رستم و سهراب از میدان رزم و رویارویی او با اسفندیار از عرصه‌ی بزم شروع می‌شود.

سهراب، تورانی است و با سپاه افراسیاب حمایت می‌شود، اما اسفندیار، ایرانی است و سپاهیان گشتاسپ را پشت سر خود دارد.

اسفندیار، مردی دیندار و مقدس است و نمادی از جهاد دینی است، اما سهراب، کوچگردی ماجراجوست و پیوندی با امور قدسی ندارد.

مشاور سهراب –هومان– او را به نبرد برمی‌انگیزد، اما مشاور اسفندیار –پشوتن– او را از جنگ بر حذر می‌دارد.

به این ترتیب، آشکار می‌شود که داستان نبرد رستم با این دو پهلوان بزرگ، با وجود ساختار مشترک، در برخی زمینه‌ها متمایز است. به عنوان یک جمع‌بندی، می‌توان این دو رزم‌نامه را در مورد جم‌های زیر همسان دانست: پیر/جوان، پیروزی/شکست، سلطنت/نام‌آوری، مادر/پدر، جنگ/صلح، مرگ/زندگی، اما در مورد این جم‌ها، تفاوتی چشمگیر در این دو روایت وجود دارد: دنیاداری/دینداری، خودآگاهی/ناخودآگاهی، راستی اخلاقی/مکر و فریب، رزم/بزم.

2. مهرداد بهار، تنها با تکیه بر یکی از این همانندی‌ها؛ یعنی، رویارویی دو پهلوانِ «خوب» و دوست‌داشتنی، ساختار این داستان‌ها را با تراژدی‌های یونانی و به ویژه داستان‌های همری همسان دانسته است. از دید او، یونانیانی که همراه با اسکندر به ایران‌زمین تاختند، داستان‌های همری‌ای مانند نبرد آخیلس و هکتور را نیز به همراه آوردند و این روایت‌ها بودند که در زمینه‌ای اشکانی/کوشانی به داستان‌های یادشده تبدیل شدند. برداشت بهار آن است که در اساطیر ایرانی، همواره همه چیز سیاه و سپید است و نیرویی نیک در برابر نیرویی بد صف‌آرایی می‌کند و بنابراین درگیری دو نیروی خوب یا دو پهلوانِ همگون، باید از یونان به ایران‌زمین راه یافته باشد.

اسلامی ندوشن، بر همین مبنا، دست به تحلیل ساختار رزم‌نامه‌ی رستم و اسفندیار و مقایسه‌ی آن با نبرد آخیلس و هکتور زده است. می‌توان گفتارهای او را بسط داد و آخیلس را به دلیل رویین‌تن‌بودن، مختارشدن بین عمر طولانی یا نامِ

بلندآوازه و نامداربودن به دلیل پیروزی‌های بسیار، همان اسفندیار دانست و رستم که از سرزمین خود دفاع می‌کند، با برادرش به میدان می‌شتابد و مورد حمایت خدای بزرگ –زئوس/اهورامزدا– نیست را به هکتور، مانند کرد.

با این وجود در یونانی‌دانستنِ خاستگاه داستان رستم و اسفندیار و همچنین تراژدی‌پنداشتنِ داستان کشمکش رستم با دو هماورد مشهورش، اشکال‌هایی جدی وجود دارد.

به سه دلیل، گمان نمی‌کنم نظریه‌ی خاستگاه یونانی برای این رزم‌نامه‌ها درست باشد:

نخست آنکه برمبنای آنچه در گفتار نخست از همین بخش نشان دادم، اصولا اساطیر یونانی از نظر سطح پختگی و پیکربندی مفهوم سوژه در مرتبه‌ای بسیار ابتدایی‌تر از اساطیر پهلوانی عادی ایرانی قرار دارند، چه رسد به ابرپهلوانانی مانند رستم و اسفندیار که نظیری برایشان در اساطیر سایر تمدن‌ها نمی‌توان یافت. به عنوان یک قاعده در اسطوره‌شناسی، وامگیری، همواره از روایت‌های پیچیده‌تر به ساده‌تر انجام می‌پذیرد و گویی نوعی قانون ظروف مرتبطه در سطحی معنایی در جریان است که به نشستِ روایت‌های معنادارتر به روایت‌های حاوی معناهای ساده‌تر یاری می‌رساند. این قاعده به گمانم در تمام نقاطی که دو منش اساطیری در همسایگی هم قرار می‌گیرند، مصداق دارد و تنها به وامگیری اساطیر در تمدن‌های همسایه مربوط نیست.

در شرایطی که وامگیری در مسیر عکس جریان دارد، ما همیشه با جذب عناصر و نمادها و تکه‌پاره‌های روایی روبه‌رو هستیم، نه کلیت داستان؛ یعنی، همزمان با تاثیرپذیرفتن روایت‌های ساده‌تر از پیچیده‌تر و وامگیری پیکره‌های معناهایی کلان از آن‌ها، در مسیر معکوس هم تراوش دیگری در جریان است و نمادها و نشانگان و رخدادهای روایت‌های ساده‌تر نیز به شکلی پراکنده و نامنسجم در بدنه‌ی منش‌های پیچیده‌تر جذب می‌شوند. به عنوان مثال، تبدیل‌شدنِ داستان زندگی مسیح به اسطوره‌ی خدای شهید، شکلی از وامگیری از نوع اول بوده است.

از دیدگاهی صرفا تاریخی، مسیح، یک شورشی یهودی بوده که با انگیزه‌های دینی و به پشتوانه‌ی تبلیغات سیاسی ایرانیان در برابر سلطه‌ی رومیان قد برافراشت و اعدام شد. اسطوره‌ی آغازینی که او را به حرکت درآورد، نسخه‌ی عبری از داستان سوشیانس بود و این همان ادعایی بود که عیسی‌بن‌مریم داشت، اما پس از مرگ او و روایت زندگی‌اش که به شهیدان شبیه بود، زیر تاثیر اسطوره‌ی خدای شهید که با مرگ خویش برکت و رستگاری را برای پیروانش به ارمغان می‌آورد، دچار دگردیسی شد.

در نتیجه، داستان زندگی مسیح، پسر خدا پدید آمد که کلیت پیکره‌ی داستان خدای شهید را به طور منسجم و یکجا وامگیری کرده است. دگردیسی داستان مرگ سیاوش، زیر تاثیر اسطوره‌ی خدای شهید سومری و بابلی نیز باید روندی مشابه را پشت سر گذاشته باشد و این‌ها از مواردی است که اسطوره‌ای با بافت معنایی غنی، ساختار منشی ساده‌تر را تعیین می‌کند.

در مورد مسیر معکوس به وامگیری داستان آوردن شاه از سرزمینی بیگانه می‌توان اشاره کرد که در زندگینامه‌ی رستم وجود دارد و احتمالا از داستان گیو و کیخسرو گرفته شده، یا عنصرِ پرخوریِ رستم که قاعدتا از انگاره‌ی ایندره سرچشمه گرفته است، بی آن‌که کلیت داستان رستم را چندان تحت تاثیر قرار دهد. بر این مبنا، بعید نیست که عنصر کشمکش پدر و پسر از خاستگاهی یونانی وام گرفته شده باشد، اما اینکه کلیت داستان رستم و سهراب یا رستم و اسفندیار بر اساس مضمونی یونانی ساخته شده باشد، دور از ذهن است، چراکه ساختار این رزم‌نامه‌ها با الگوهای فرضی‌شان در تمدن یونانی قابل قیاس نیست. فقط وامگیری بخشی از این مضمون در زمان‌هایی دورتر ممکن است که بخشِ کشمکش درون‌خانوادگی را شامل می‌شده است و با بقیه‌ی عناصر معنایی که به زودی در موردشان بحث خواهم کرد، ارتباطی ندارد.

دلیل دوم آنکه بر خلاف نظر استاد بهار، با این دیدگاه موافق نیستم که ساختارِ رویارویی دو پهلوان خوب، در ایران بی‌سابقه و از تراژدی‌های یونانی وامگیری شده باشد. در کل، در اساطیر یونانی، قهرمانانی را داریم که در مقامی پیشااخلاقی قرار دارند و بنابراین رویارویی ایشان، مقابله‌ی دو نیروی خوب نیست، که کشمکش دو شخصیت مشهور است که در جبر خدایان گرفتار شده‌اند، امادر ایران‌زمین ساختارِ رویارویی اخلاقی دو پهلوان خوب، نه تنها کمیاب نیست که زیاد هم تکرار شده است. فرود در برابر توس، پیران در برابر گودرز و فرامرز در برابر بهمن، دقیقا در همان موقعیتی قرار می‌گیرند که رستم و سهراب در برابر رستم دارند. بنابراین دلیلی ندارد این ساختار را به ریشه‌ای بیرونی –وبه ویژه ریشه‌ای ابتدایی مانند اساطیر یونانی– منسوب بدانیم.

به عنوان یک قاعده‌ی کلی، می‌توان این را پذیرفت که تمام الگوهای رویارویی اخلاقی پهلوانان در اساطیر ایرانی، آزموده شده است. گذشته از رویارویی دو نیروی خوب که شرحش گذشت، رویارویی نیروی نیک و بد که ستون فقرات حماسه‌ی ما را می‌سازد، در کنار رویارویی دو نیروی بد (مثل افراسیاب و زنگیاب) هم سابقه دارد.

سومین دلیل آنکه حال‌وهوای این دو رزم‌نامه به شدت ایرانی است و بر محور ارزش‌های اخلاقی و سنجه‌هایی بنیان نهاده شده که به طور مستقیم با جهان‌بینی کهن ایرانی و پیش‌داشت‌های آن پیوند خورده است، چنان‌که به زودی نشان خواهم داد، بن‌مایه‌ی هر دوی این رزم‌نامه‌ها کشمکش میان دو الگوی عمومی ممکن برای ابرپهلوان‌هاست و این دو الگو –کوچگردانه و کشاورزانه– در زمینه‌ای ایرانی بالیده و پرورش یافته‌اند و بی‌تردید از جایی وامگیری نشده‌اند.

گفتار پنجم: رزم‌نامه‌ها

سخن نخست: جنگ رستم و اسفندیار

1. در شاهنامه، سه داستان است که فردوسی آشکارا بدان‌ها دلبستگی دارد. هرسه‌ی این روایت‌ها به پهلوانانی شهید مربوط می‌شوند و در هر سه مورد فردوسی پیش از ورود به داستان، دیباچه‌ای پرداخته است انباشته از سخنان نغز و پندهای گرانمایه. نخستین، نبرد رستم و سهراب است که فردوسی در سرآغاز آن به زیبایی هشدار داده که «یکی داستان است پر آب چشم». دیگری داستان سیاوش است و سومی رزم‌نامه‌ی رستم و اسفندیار که با این بیت‌های مشهور آغاز می‌شود:

نگه کن سحرگاه تا بشنوی ز بلبل سخن گفتنی پهلوی

همی نالد از مرگ اسفندیار ندارد بجز ناله زو یادگار

رستم و اسفندیار، چنان‌که به زودی از داستانشان نتیجه خواهم گرفت، دو الگوی غایی از ابرانسان‌های ایرانی هستند. این دو در دو نقطه از اساطیر ایرانی با هم برخورد می‌کنند و از این رو بهتر است کار تحلیل محتوای معنایی این دو را از همین جا آغاز کنیم. در یکی از این دو پیوندگاه، دو پهلوان با هم رویارو می‌شوند و با یکدیگر می‌جنگند و این نخستین و واپسین باری است که رودررو یکدیگر را می‌بینند، اما پیش از این حادثه، هر دو ماجراهایی مشابه را در قالب هفت‌خوان از سر می‌گذرانند که مجال دیگری را برای مقایسه‌ی این دو به دست می‌دهد.

داستان نبرد رستم و اسفندیار با وجود شور و خروش بیشتری که دارد از نظر رمزپردازی و نشانگان، صریح‌تر و ساده‌تر از داستان هفت‌خوان است. از این رو نخست بدان می‌پردازم، هر چند این نبرد از نظر زمانی در پایان راه ارتباط این دو با هم قرار دارد.

چنان‌که گذشت، رویارویی دو پهلوان از زمانی آغاز شد که اسفندیار از پدر تاج‌وتخت را طلب کرد و شاه از جاماسپ در مورد کلید مرگ پسر پرسید و دریافت که رستم او را خواهد کشت و این تقدیر نیز حتما رخ خواهد نمود و نخواهد توانست با سپردن قدرت به او نجاتش دهد؛ پس فریبی ساز کرد و تصمیم گرفت پسری را که در نهایت به دست رستم خواهد مرد، زودتر به سوی مرگ روانه کند و تاج و گاه را برای خویش حفظ نماید.

در هزار بیتی که دقیقی در شرح داستان نبرد ارجاسپ و گشتاسپ سروده به داستانی شبیه به این اشاره شده است و حدس من آن است که فردوسی ماجرای توطئه‌ی پدر برای به‌کشتن‌دادن پسر را از آنجا وام گرفته باشد. دقیقی می‌گوید که گشتاسپ پیش از نبرد بزرگش با ارجاسپ از جاماسپِ دانا خواست تا پیشگویی کند و از آینده خبر دهد. آنگاه جاماسپ خبر

داد که زریر، برادر شاه، که جهان‌پهلوان و سپهسالارش هم بود، هنگام نبرد با تورانیان کشته خواهد شد. گشتاسپ، نخست از این خبر دلگیر شد و گفت:

نخوانم نبرده برادرم را	نورزم دل پیر مادرم را
نفرمایمش نیز رفتن به رزم	سپهرا سپارم به فرخ گرزم
بخوانم همه سربه‌سر پیش خویش	زره‌شان نپوشم نشانم به پیش
چگونه رسد نوک تیر خدنگ	بر این آسمان بر شده کوه سنگ

اما جاماسپ او را زنهار می‌دهد که در این صورت تورانیان پیروز خواهند شد و در ضمن از قضاوقدر گریزی نیست و زریر به هر حال به دست دشمن کشته خواهد شد. به این ترتیب فردای آن روز، گشتاسپ برادرش را با درفش و فرمان به رزم با دشمن می‌فرستد، بی آنکه اشاره شده باشد که از ماجرای پیشگویی با او سخنی گفته است. روایت دقیقی البته گناهی را متوجه گشتاسپ نمی‌کند و او را دینداری خالص و فداکار معرفی می‌کند که در راه دفاع از دین زرتشتی از مهر خویشاوندانش می‌گسلد، اما فردوسی همین داستان را به روایتی پیچیده‌تر تبدیل کرده و در رزم‌نامه‌ی رستم و اسفندیار به کارش گرفته است. در اینجا نیز اسفندیار خویشاوند شاه است و سپهسالار و جهان پهلوان و او نیز به نبرد دشمنی کافرکیش می‌شتابد. اینجا نیز موبدان از مرگ او به دست حریف خبر داده‌اند و باز، گشتاسپ او را از این پیشگویی بی‌خبر باقی می‌گذارد. شباهت میان این دو صحنه چندان است که فکر می‌کنم روایت دقیقی سرمشقی بوده برای فردوسی تا داستان گناه گشتاسپ را بر مبنایش برسازد. ناگفته نماند که اصل داستان به نظرم نسخه‌ای کهن‌تر بوده که خاستگاهش از یادها رفته و خودِ دقیقی نیز از آن استفاده کرده است، چون دقیقی بر خلاف فردوسی، زرتشتی راست‌دینی است و گشتاسپ را در سراسرِ هزار بیتش می‌ستاید و بزرگ می‌دارد، از این رو بعید است چنین ماجرایی زاده‌ی خیال او بوده باشد.

فرجام کار، آنکه اسفندیار اندرز مادر برای تن‌زدن از این فرمان را نپذیرفت و در حالی که که از میان پهلوانان دربار پدرش تنها با پشوتن و بهمن همراه می‌شد، به سوی زابلستان به راه افتاد. هنگامی که به مرزهای قلمرو رستم رسید، پسرش، بهمن را با پیامی نرم و دوستانه به سوی رستم فرستاد تا او را از نیت نیک خویش مطمئن سازد.

بهمن که در این زمان نوجوانی بیش نبود، با بُرز و یال نوخاسته به دربار زال رفت و از سوی او مورد استقبال قرار گرفت. بهمن که زال را نشناخته بود، دعوت وی برای استراحت را رد کرد و اصرار کرد که باید هر چه زودتر رستم را ببیند و پیام را به او برساند. زال راهنمایی را با او فرستاد و این دو به نخجیرگاهی رفتند که رستم در آنجا به شکار مشغول بود. راهنما جایگاه رستم را به بهمن نشان داد و او را ترک کرد.

بهمن با اسب از کوهی بالا رفت و رستم را دید که با فرزندان و برادران، بزمی ساخته و درختی را از ریشه کنده و گورخری را بر آن به سیخ کشیده و مشغول خوردن است. بهمن که از تناوری و بزرگی وی در شگفت شده بود، مکری اندیشید و سنگی رااز کوه برگرفت و به سوی وی سرازیر کرد، بدان سودا که شاید رستم از پای در آید و پدر از خطرِ رویارویی با وی برهد. زواره، برادر رستم، وقتی فرودآمدن صخره را دید، فریادی کشید و نگران شد، اما رستم بدون اینکه سیخ و گور را ازدست بنهد، به سادگی با پاشنه‌ی پایش سنگ را متوقف کرد و مایه‌ی تحسین خویشاوندان و نگرانیِ بیشترِ بهمن شد که پدر را از غلبه بر این پهلوان ناتوان می‌یافت.

رستم پیش از شنیدن پیام بهمن، او را به مجلس بزم خود دعوت کرد و چون دید در خورد و خوراک بسیار قانع است، به شوخی با وی پرداخت. آنگاه پیام اسفندیار را شنید که از سویی نگران‌کننده و از سوی دیگر مهربانانه و همدلانه بود. پاسخ رستم به اسفندیار، دو بخش داشت، نخست او را از بدکامگی و بدگویی و تندروی بر حذر داشت و خردمندانه اندرزش داد. سپس فروتنانه اعلام کرد که همچون یک دوست به نزدش خواهد رفت:

ز یزدان همی آرزو خواستم	که اکنون بتو دل بیاراستم
که بینم پسندیده چهر ترا	بزرگی و گردی و مهر ترا
نشینیم با یکدگر شادکام	به یاد شهنشاه گیریم جام
کنون آنچ جستم همه یافتم	به خواهشگری تیز بشتافتم
به پیش تو آیم کنون بی‌سپاه	ز تو بشنوم هرچ فرمود شاه[۳۷۲]

اما رفتن رستم به نزدِ اسفندیار نیز با یین و یانگی از غرور و فروتنی گره خورده بود، چنان‌که رستم گفت که وقتی به نزد اسفندیار برسد، نیکی‌های خویش را در حق ایرانیان یکایک بر او برخواهد شمرد،

بیارم برت عهد شاهان داد	ز کیخسرو آغاز تا کیقباد
کنون شهریارا تو در کار من	نگه کن به کردار و آزار من
گر آن نیکویی‌ها که من کرده‌ام	همان رنج‌هایی که من برده‌ام
پرستیدن شهریاران همان	از امروز تا روز پیشی همان
چو پاداش آن رنج بند آیدم	که از شاه ایران گزند آیدم
همان به که گیتی نبیند کسی	چو بیند بدو درنماند بسی

[372] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 386-390.

بیابم بگویم همه راز خویش	ز گیتی برافرازم آواز خویش
به بازو ببندم یکی پالهنگ	بیاویز پایم به چرم پلنگ
ازان سان که من گردن ژنده‌پیل	ببستم فگنده به دریای نیل
چو از من گناهی بیابد پدید	ازان پس سر من بباید برید[۳۷۳]

در عین حال، اسفندیار را پند داد که با او تندی نکند و او را از عاقبت کار بر حذر خواند و به ملایمت به جایگاه خویش و نیرومندی خویش نیز اشاره کرد. آنگاه به برنامه‌ای که در سر داشت اشاره کرد. او می‌خواست به تنهایی نزد اردوی اسفندیار برود، او را به درگاه خویش دعوت کند و:

گشایم در گنج‌های کهن	که ایدر فگندم به شمشیر بن
به پیش تو آرم همه هرچ هست	که من گرد کردم به نیروی دست
بخواه آنچ خواهی و دیگر ببخش	مکن بر دل ما چنین روز دخش
درم ده سپه را و تندی مکن	چو خوبی بیابی نژندی مکن
چو هنگام رفتن فراز آیدت	به دیدار خسرو نیاز آیدت
عنان با عنان تو بندم به راه	خرامان بیایم به نزدیک شاه
به پوزش کنم نرم خشم ورا	ببوسم سر و پای و چشم ورا
بپرسم ز بیدار شاه بلند	که پایم چرا کرد باید به بند[۳۷٤]

بهمن با این پیام روانه‌ی اردوی پدر شد و رستم، زواره را پیش خواند و فرمان داد تا به نزد زال رود و برای پذیرایی از اسفندیار آماده شود. اسفندیار از فرودستی بهمن در برابر رستم خشمگین شد و از اینکه فرزندی نوباوه را به پیامبری برگزیده بود، پشیمان. آنگاه هم‌زمان با رستم بر اسب نشست و به لب رود هیرمند رفت که مرز میان اردوی وی و رستم بود. رستم نیز از دیگر سو سوار بر رخش سررسید و دو پهلوان که برای نخستین‌بار یکدیگر را می‌دیدند، مهری به هم یافتند و یکدیگر را در آغوش گرفتند.

رستم از آغاز کار، فروتنی پیشه کرد و کوشید تا سرافرازی مرسوم خویش را به کناری گذارد، پس پیش از شاهزاده‌ی کیانی از اسب پیاده شد و به حریف، احترامی در خور گذاشت. اسفندیار نیز که شیفته‌ی افسانه‌های رستم بود، او را ستود و مهربانی‌ها کرد، اما زمانی که رستم، به شیوه‌ی مرسوم خویش، شاهزاده را به ایوان خویش دعوت کرد و از او خواست

---

[373] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 391-400.

[374] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 417-424.

تا چند روزی را مهمانش باشد، دعوت وی را رد کرد و راهی را پیش پایش گذاشت تا با کمترین ننگ از زیر بار خواسته‌ی گشتاسپ‌شاه برهد:

تو خود بند بر پای نه بی‌درنگ   نباشد ز بند شهنشاه ننگ

ترا چون برم بسته نزدیک شاه   سراسر بدو بازگردد گناه

وزین بستگی من جگر خسته‌ام   به پیش تو اندر کمر بسته‌ام

نمانم که تا شب بمانی به بند   وگر بر تو آید ز چیزی گزند[۳۷۵]

اما رستم از قواعدی دیگر پیروی می‌کرد و زیر بند رفتن را در هر شکلی ننگ‌آور می‌دانست. پس گفت:

دو گردن فرازیم پیر و جوان   خردمند و بیدار دو پهلوان

بترسم که چشم بد آید همی   سر از خوب خوش برگراید همی

همی یابد اندر میان دیو راه   دلت کژ کند از پی تاج و گاه

یکی ننگ باشد مرا زین سخن   که تا جاودان آن نگردد کهن

که چون تو سپهبد گزیده سری   سرافراز شیری و نام‌آوری

نیایی زمانی تو در خان من   نباشی بدین مرز مهمان من

گر این تیزی از مغز بیرون کنی   بکوشی و بر دیو افسون کنی

ز من هرچ خواهی تو فرمان کنم   به دیدار تو رامش جان کنم

مگر بند کز بند عاری بود   شکستی بود زشت‌کاری بود

نبیند مرا زنده با بند کس   که روشن روانم بر این است و بس

ز تو پیش بودند کنداوران   نکردند پایم به بند گران[376]

رستم این را گفت و بار دیگر اسفندیار را به کاخ خویش دعوت کرد. به او وعده داد که از گنج و خواسته، هر چه بخواهد در اختیارش خواهد گذاشت و همراه او به دربار گشتاسپ خواهد آمد تا ببیند به چه دلیلی به وی خشم گرفته است، اما بار دیگر اسفندیار دعوت او را رد کرد:

گر اکنون بیایم سوی خان تو   بوَم شاد و پیروز مهمان تو

تو گردن بپیچی ز فرمان شاه   مرا تابش روز گردد سیاه

---

[375] شاهنامه، رزم رستم و اسفندی‌ار: 498-501.

[376] شاهنامه، رزم رستم و اسفندی‌ار: 509-519.

دگر آنک گر با تو جنگ آورم — به پرخاش خوی پلنگ آورم

فرامش کنم مهر نان و نمک — به من بر دگرگونه گردد فلک

وگر سربپیچم ز فرمان شاه — بدان گیتی آتش بود جایگاه[۳۷۷]

می‌بینیم که از همان ابتدای کار، اسفندیار در فکر احتمال نبرد است و می‌کوشد تا زیر بار منت کسی نرود که شاید فردای آوردگاه حریفش باشد. از آنجا که مهر هر دو پهلوان در دل دیگری افتاده بود، چاره‌ای دیگر ساز کردند و قرار شد اسفندیار در اردوی خویش بزمی بسازد و رستم، مهمان او شود. قرار بر این نهادند که هر یک به اردوی خویش بازگردن، و وقتی اسباب بزم و خوان خوراک آماده شد، اسفندیار پیکی نزد رستم بفرستد و او را به سفره‌ی خویش دعوت کند.

وقتی دو پهلوان به میان خویشان خود بازگشتند از هم‌پیوندان خود حرف‌ها شنیدند. زال، رستم را از نبرد با اسفندیار بر حذر داشت و او را اندرز داد که راه آشتی بجوید و نام و نشان خود را با ننگِ سرکشی در برابر شاهزاده‌ای چنین فرهمند بر باد ندهد. از سوی دیگر، پشوتن که یکی از مقدسان دین زرتشتی است و برادر اسفندیار، به او گفت:

به یزدان که دیدم شما را نخست — که یک نامور با دگر کین نجست

دلم گشت زآن کار چون نوبهار — هم از رستم و هم ز اسفندیار

چو در کارتان باز کردم نگاه — ببندد همی بر خرد دیو راه

تو آگاهی از کار دین و خرد — روانت همیشه خرد پرورد

بپرهیز و با جان ستیزه مکن — نیوشنده باش از برادر سخن

شنیدم همه هرچ رستم بگفت — بزرگیش با مردمی بود جفت

نساید دو پای ورا بند تو — نیاید سبک سوی پیوند تو

سوار جهان پور دستان سام — به بازی سراندر نیارد به دام

چنو پهلوانی ز گردنکشان — ندادست دانا به گیتی نشان

چگونه توان کرد پایش به بند — مگوی آنکه هرگز نیاید پسند

سخن‌های ناخوب و نادلپذیر — سزد گر نگوید یل شیرگیر

بترسم که این کار گردد دراز — به زشتی میان دو گردن فراز

بزرگی و از شاه داناتری — به مردی و گردی تواناتری[۳۷۸]

---

[377] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 523-527.

[378] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 546-558.

اما اسفندیار در تنگنایی اخلاقی قرار داشت. از سویی زیر بارِ عهد پدر و فرمان شهریارش بود و خود را سپهبدی و پسری می‌دید که باید دقیقا از امر پدر و شاه خویش پیروی کند و از سوی دیگر از همین ابتدای کار آشکار است که رستم را کافری بدکیش می‌داند و سازش با او را چندان خوش ندارد.

چنین داد پاسخ ورا نامدار	که گر من بپیچم سر از شهریار
بدین گیتی اندر نکوهش بود	همان پیش یزدان پژوهش بود
دو گیتی به رستم نخواهم فروخت	کسی چشم دین را به سوزن ندوخت[۳۷۹]

2. آنگاه اسفندیار در اردوی خویش بزمی ساخت و به خوردن و نوشیدن پرداخت، بی آنکه پیکی برای فراخواندن رستم بفرستد. رستم، دیرزمانی به انتظار باقی ماند و چون خبری از دعوتِ شاهزاده ندید، بر اسب نشست و به تنهایی به اردوی وی رفت. نبرد رستم و اسفندیار بر خلاف آنچه که مشهور است از آوردگاهی انباشته از زره و نیزه آغاز نشد، که آغازگاهش همین مجلس بزم بود و این تنها جایی در شاهنامه است که جنگی از سرِ خوانِ بزم و نه میدان رزم شروع می‌شود.

رستم که از بدعهدی اسفندیار رنجیده بود، به ناگاه بر درِ خیمه‌ی او پدیدار شد و او را بابت خوارپنداشتن او سرزنش کرد:

همی آمد از دور رستم چو شیر	به زیر اندرون اژدهای دلیر
چو آمد به نزدیک اسفندیار	هم‌آنگه پذیره شدش نامدار
بدو گفت رستم که ای پهلوان	نوآیین و نوساز و فرخ جوان
خرامی نیرزید مهمان تو	چنین بود تا بود پیمان تو
سخن هرچ گویم همه یاد گیر	مشو تیز با پیر بر خیره خیر
همی خویشتن را بزرگ آیدت	وزین نامداران سترگ آیدت
همانا به مردی سبک داری‌ام	به رای و به دانش تنک داری‌ام
به گیتی چنان دان که رستم منم	فروزنده‌ی تخم نیرم منم
بخاید ز من چنگ دیو سپید	بسی جاودان را کنم ناامید
بزرگان که دیدند ببر مرا	همان رخش غران هژبر مرا[۳۸۰]

اسفندیار که می‌دید حق با رستم است، ابتدا راه سازگاری را در پیش گرفت:

---

[379] شاهنامه، رزم رستم و اسفندی‌ار: 560-562.

[380] شاهنامه، رزم رستم و اسفندی‌ار: 585-594.

بخندید از رستم اسفندیار / بدو گفت کای پور سام سوار

شدی تنگدل چون نیامد خرام / نجستم همی زین سخن کام و نام

چنین گرم بد روز و راه دراز / نکردم ترا رنجه تندی مساز

همی گفتم از بامداد پگاه / به پوزش بسازم سوی داد راه

به دیدار دستان شوم شادمان / به تو شاد دارم روان یک زمان

کنون تو بدین رنج برداشتی / به دشت آمدی خانه بگذاشتی

به آرام بنشین و بردار جام / ز تندی و تیزی مبر هیچ نام

به دست چپ خویش بر جای کرد / ز رستم همی مجلس آرای کرد[381]

با این وجود، اینکه اسفندیار در مجلس، رستم را در دست چپ خویش و فروپایه‌تر از بهمن که در دست راستش بود، نشاند، نشانگر آن است که در پی راهی می‌گشت تا او را تحقیر کند و تفاوت پایه‌ی خویش را با او گوشزد نماید، اما رستم خارج از این سلسله‌مراتبِ اجتماعی قرار داشت.

جهاندیده گفت این نه جای منست / بجایی نشینم که رای منست

به بهمن بفرمود کز دست راست / نشستی بیارای ازان کم سزاست

چنین گفت با شاهزاده به خشم / که آیین من بین و بگشای چشم

هنر بین و این نامور گوهرم / که از تخمه‌ی سام کنداورم

هنر باید از مرد و فر و نژاد / کفی راد دارد دلی پر ز داد

سزاوار من گر ترا نیست جای / مرا هست پیروزی و هوش و رای

ازان پس بفرمود فرزند شاه / که کرسی زرین نهد پیش گاه

بدان تا گو نامور پهلوان / نشیند بر شهریار جوان

بیامد بران کرسی زر نشست / پر از خشم بویا ترنجی بدست[۳۸۲]

تصویر زیبایی که فردوسی از این مجلس ترسیم کرده، به راستی درخشان است. نخستین دلگیری رستم از اسفندیار، بدان دلیل بود که هم‌سفرگی با وی را خرد و سبک گرفته و عهدِ دوستی شکسته بود و دومی آن بود که به اصلی بنیادین توجه نکرده بود؛ یعنی، اینکه رستم و نه هیچ‌کسِ دیگر، «جای» خود را در جهان تعیین می‌کند. به این شکل، رستم به جای آنکه کنار

---

[381] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 607-614.

[382] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 615-623.

اسفندیار و در مرتبه‌ای فروتر بنشیند، بر تختی زرین در برابر وی نشست. تا اینجای کار، اسفندیار نیز با وجود نشانه‌هایی که از خوارداشت پهلوان سالخورده ظاهر می‌کرد، راه آشتی را می‌پویید و هر بار که رستم خشمگین می‌شد، کوتاه می‌آمد.

با این وجود، آشکار است که از غرور و سرکشی او دلی ناخوش داشت، چون هنوز به غذا دست نبرده بودند که سخنانی تلخ بر زبان راند و تبار ونیاکان رستم را به فرومایگی و بی‌سروپایی متهم کرد. بن‌مایه‌ی سخنش آن بود که اجداد رستم همه سربازانی بوده‌اند که در خدمت به نیاکان وی ارج و قربی یافته‌اند و به قدرت و شکوه دست یافته‌اند.

اگر نخستین تیرگی روابط این دو به عهدنگهداشتن در قلمرو دوستی مربوط می‌شد، دومین لکه از تعیین جایگاه رستم پدید آمد و به تصویر دو طرف از جایگاه خاندان‌هایشان بسط یافت. در واقع، بحث میان آن دو، زمانی به تیرگی راستین کشید که اسفندیار کوشید انگاره‌ای ارجمند از نیاکان خویش و تصویری به همین اندازه فرودستانه از اجداد رستم به دست دهد. کشمکش، از این پس به ناهمخوانی انگاره‌ی هر یک از دو پهلوان از دیگری، با خودانگاره‌هایشان مربوط می‌شد. در این فرآیند بود که سخن اسفندیار به شماتت زال کشید:

چو افگند سیمرغ بر زال مهر	برو گشت زین گونه چندی سپهر
ازآن پس که مردار چندی چشید	برهنه سوی سیستانش کشید
پذیرفت سامش ز بی‌بچگی	ز نادانی و دیوی و غرچگی
خجسته بزرگان و شاهان من	نیای من و نیکخواهان من
ورا برکشیدند و دادند چیز	فراوان برین سال بگذشت نیز
یکی سرو بد نابسوده سرش	چوبا شاخ شد رستم آمد برش[۳۸۳]

اما رستم کسی نبود که زیر بارِ این سرزنش‌ها برود. او نیز پاسخی در خور در چنته داشت:

ز پانصد همانا فزونست سال	که تا من جدا گشتم از پشت زال
همی پهلوان بودم اندر جهان	یکی بود با آشکارم نهان
به سام فریدون فرخ‌نژاد	که تاج بزرگی به سر بر نهاد
ز تخت اندرآورد ضحاک را	سپرد آن سر و تاج او خاک را
دگر سام کو بود ما را نیا	ببرد از جهان دانش و کیمیا
سه دیگر که چون من ببستم کمر	تن آسان شد اندر جهان تاجور

[383] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 339-343.

بران خرمی روز هرگز نبود	پی مرد بی‌راه بر دز نبود
که من بودم اندر جهان کامران	مرا بود شمشیر و گرز گران
بدان گفتم این تا بدانی همه	تو شاهی و گردنکشان چون رمه
تو اندر زمانه رسیده نوی	اگر چند با فر کیخسروی[384]

اسفندیار باز تاکید کرد که دودمانش به طور مستقیم تا فریدون پیش می‌رود و همه در این زمینه فرهمند بوده‌اند:

نخستین کمر بستم از بهر دین	تهی کردم از بت‌پرستان زمین
کس از جنگجویان گیتی ندید	که از کشتگان خاک شد ناپدید
نژاد من از تخم گشتاسپ است	که گشتاسپ از تخم لهراسپ است
که لهراسپ بد پور اورندشاه	که او را بدی از مهان تاج و گاه
هم اورند از گوهر کی‌پشین	که کردی پدر بر پشین آفرین
پشین بود از تخمه‌ی کیقباد	خردمند شاهی دلش پر ز داد
همی رو چنین تا فریدون شاه	که شاه جهان بود و زیبای گاه
همان مادرم دختر قیصرست	کجا بر سر رومیان افسرست
همان قیصر از سلم دارد نژاد	ز تخم فریدون با فر و داد
همان سلم پور فریدون گرد	که از خسروان نام شاهی ببرد[385]

اما رستم کمی جلوتر، نقش برجسته‌ی خویش در باقی‌ماندن سلطنت در این دودمان را گوشزد کرد و گفت:

گر از یال کاوس خون آمدی	ز پشتش سیاوش چون آمدی؟
وزو شاه کیخسرو پاک و راد	که لهراسپ را تاج بر سر نهاد؟[386]

آنگاه، تفاخر به نیاکان جای خود را به بازگوکردن ماجراهای خویش داد و هر دو پهلوان به کردارهای بزرگشان اشاره کردند و خودانگاره‌ی بزرگ‌منشانه‌ی خویشتن را بیان کردند. نخست، اسفندیار چنین کرد و پس از برشمردن سختی‌هایی که در هفت‌خوان دیده بود، شاهکار خویش را پیش کشید:

یکی تیره‌دژ بر سر کوه بود	که از برتری دور از انبوه بود

[384] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 672-681.

[385] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 686-696.

[386] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 744 و 745.

چو رفتم همه بت‌پرستان بدند | سراسیمه برسان مستان بدند

به مردی من آن باره را بستدم | بتان را همه بر زمین بر زدم

برافراختم آتش زردهشت | که با مجمر آورده بود از بهشت

به پیروزی دادگر یک خدای | به ایران چنان آمدم باز جای

که ما را به هر جای دشمن نماند | به بتخانه‌ها در برهمن نماند[۳۸۷]

رستم نیز در مقابله با وی در نماند.

چنین گفت رستم به اسفندیار | که کردار ماند ز ما یادگار[۳۸۸]

با این تفاوت که او بارها به تنهایی خویش اشاره کرد:

شب تیره تنها برفتم ز پیش | همه نام جستم نه آرام خویش[۳۸۹]

و گوشه‌ای هم به اسفندیار زد که در هفت‌خوان خویش یک تنه نبود و سپاهی به همراه داشت:

مرا یار در هفت‌خوان رخش بود | که شمشیر تیزم جهان‌بخش بود[۳۹۰]

رستم سپس به ارزش اخلاقی بزرگ خویش؛ یعنی، جوانمردی و بزرگی و آزادگی اشاره کرد و سخنانی گفت که بی‌تردید در گوش‌های خداپرستانی مانند اسفندیار به کفرگویی می‌مانست:

چه نازی بدین تاج گشتاسپی | بدین تازه آیین لهراسپی

که گوید برو دست رستم ببند | نبندد مرا دست چرخ بلند

که گر چرخ گوید مرا کاین نیوش | به گرز گرانش بمالم دو گوش

من از کودکی تا شدستم کهن | بدین گونه از کس نبردم سخن

مرا خواری از پوزش و خواهش است | وزین نرم‌گفتن مرا کاهش است[۳۹۱]

سپس برای نخستین‌بار دو پهلوان به زورآزمایی با هم دست یازیدند. این زورآزمایی البته، چندان خشن نبود و امری نمادین بود. نخست اسفندیار و بعد رستم دست طرف مقابل را –به ظاهر گویی به مهر– در دست گرفتند و در حینی که دیگری را می‌ستودند، پنجه را سخت فشردند تا نیروی خویش را نشان دهند.

---

[387] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 718-723.

[388] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 726.

[389] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 741.

[390] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 733.

[391] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 748-752

ز تیزیش خندان شد اسفندیار — بیازید و دستش گرفت استوار

بدو گفت کای رستم پیلتن — چنانی که بشنیدم از انجمن

ستبرست بازوت چون ران شیر — برو یال چون اژدهای دلیر

میان تنگ و باریک همچون پلنگ — به ویژه کجا گرز گیرد به چنگ

بیفشارد چنگش میان سخن — ز برنا بخندید مرد کهن

ز ناخن فرو ریختش آب زرد — همانا نجنبید زآن درد مرد

گرفت آن زمان دست مهتر به دست — چنین گفت کای شاه یزدان‌پرست

خنک شاه‌گشتاسپ آن نامدار — کجا پور دارد چو اسفندیار

خنک آنک چون تو پسر زاید او — همی فر گیتی بیفزاید او

همی گفت و چنگش به چنگ اندرون — همی داشت تا چهر او شد چو خون

همان ناخنش پر ز خوناب کرد — سپهبد بروها پر از تاب کرد

بخندید ازو فرخ اسفندیار — چنین گفت کای رستم نامدار

تو امروز می خور که فردا به رزم — بپیچی و یادت نیاید ز بزم[۳۹۲]

پس از این صحنه‌ی تماشایی، دو پهلوان به رجزخواندنِ آشکار پرداختند و از روز رزم و جنگ یاد کردند. نخست اسفندیار بود که رستم را به رویارویی در میدان نبرد نوید داد. با این وجود، لحنش همچنان پرمهر بود:

چو من زین زرین نهم بر سیاه — به سر بر نهم خسروانی کلاه

به نیزه ز اسپت نهم بر زمین — از آن پس نه پرخاش جویی نه کین

دو دستت ببندم برم نزد شاه — بگویم که من زاو ندیدم گناه

بباشیم پیشش به خواهشگری — بسازیم هر گونه‌یی داوری

رهانم ترا از غم و درد و رنج — بیابی پس از رنج خوبی و گنج

بخندید رستم ز اسفندیار — بدو گفت سیر آیی از کارزار

کجا دیده‌ای رزم جنگاوران — کجا یافتی باد گرز گران

اگر بر جزین روی گردد سپهر — بپوشید میان دو تن روی مهر

---

[392] شاهنامه، رزم رستم و اسفندی‌ار: 753-765.

به جای می سرخ کین آوریم	کمند نبرد و کمین آوریم
غو کوس خواهیم از آوای رود	به تیغ و به گوپال باشد درود
ببینی تو ای فرخ اسفندیار	گراییدن و گردش کارزار
چو فردا بیایی به دشت نبرد	به آورد مرد اندر آید به مرد
ز باره به آغوش بردارمت	ز میدان به نزدیک زال آرمت
نشانمت بر نامور تخت عاج	نهم بر سرت بر دل‌افروز تاج
کجا یافتستم من از کیقباد	به مینو همی جان او باد شاد
گشایم در گنج و هر خواسته	نهم پیش تو یکسر آراسته
دهم بی‌نیازی سپاه ترا	به چرخ اندر آرم کلاه ترا
ازان پس بیایم به نزدیک شاه	گرازان و خندان و خرم به راه
به مردی ترا تاج بر سر نهم	سپاسی به گشتاسپ زین بر نهم
ازان پس ببندم کمر بر میان	چنانچون ببستم به پیش کیان[۳۹۳]

فردوسی آشکارا در طرح کشمکش دو پهلوان در بزم، در مسیری معقول و منطقی و در عین حال تماشایی و زیبا، هنرِ خویش را در زبان‌آوری دو ابرانسان به اوج رسانده است. اسفندیار وقتی دید از پسِ رستم در میدان تفاخر برنمی‌آید، گفت که فردای رزم او را شکست خواهد داد و دستش را خواهد بست و به نزد شاه خواهدش برد، اما به دفاع از وی خواهد پرداخت و نخواهد گذاشت رنجه شود و وقتی اختلافش با گشتاسپ حل شد، گنجی بزرگ بدو خواهد بخشید و بسیار احترامش خواهد کرد، اما رستم بیشتر در جایگاه پدری مهربان که پسری تندخو را ادب کند، گفت که او را از روی زین بر خواهد کند و در آغوشش خواهد گرفت و به سرای خویش خواهدش برد و تاج و افسر و اورنگ بدو خواهد بخشید و آنگاه پیروزمند و بی‌بند و قید، همراهش به دربار شاه خواهد رفت تا دلیل خشمگین‌بودنش را بداند و تاکید می‌کند که پس از ادب‌کردن وی همچنان سر در فرمانش خواهد داشت.

در نهایت، دو سپهبد با این قرار که روز بعد در میدان کارزار با هم روبه‌رو شوند از هم جدا شدند. رستم در این میان بارها اسفندیار را اندرز داد و او را با نرمی به آشتی فراخواند، اما اسفندیار، هر چند نرم‌خویانه و دوستانه پاسخ می‌داد، اما از درخواست اصلی‌اش که در بند کردنِ رستم بود، کوتاه نیامد. رستم می‌دید که تمام گزینه‌های مقابلش بد و ناخوشایند هستند:

---

[393] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 766-785.

دل رستم از غم پراندیشه شد	جهان پیش او چون یکی بیشه شد
که گر من دهم دست بند ورا	وگر سر فرازم گزند ورا
دو کارست هر دو به نفرین و بد	گزاینده رسمی نو آیین و بد
هم از بند او بد شود نام من	بد آید ز گشتاسپ انجام من
به گرد جهان هر که راند سخن	نکوهیدن من نگردد کهن
که رستم ز دست جوانی بخست	به زاول شد و دست او را ببست
همان نام من بازگردد به ننگ	نماند ز من در جهان بوی و رنگ
وگر کشته آید به دشت نبرد	شود نزد شاهان مرا روی زرد
که او شهریاری جوان را بکشت	بدان کو سخن گفت با او درشت
برین بر پس از مرگ نفرین بود	همان نام من نیز بی‌دین بود
وگر من شوم کشته بر دست اوی	نماند به زاولستان رنگ و بوی
شکسته شود نام دستان سام	ز زابل نگیرد کسی نیز نام
ولیکن همی خوب گفتار من	ازین پس بگویند بر انجمن[۳۹۴]

به این ترتیب، روشن است که دغدغه‌ی اصلی رستم، نام‌وننگ است؛ یعنی، این که خودانگاره‌ی ارجمند خویش را حفظ کند و تن به بندگی و خفت ندهد، برایش بیشترین ارزش را دارد، هر چند که می‌داند با این پافشاری بر ارزش بنیادین خویش به گناه سرکشی از شاه و دشمنی با پهلوانی مقدس مانند اسفندیار دست خواهد یازید. رستم که از سختگیری شاهزاده خشمگین شده بود، وقتی از سراپرده‌ی او بیرون رفت، خیمه و خرگاهش را نفرین کرد که مکانی شوم است و رخدادی گزنده در آن بروز کرده است. اسفندیار که سخنش را شنیده بود به نزدش رفت و سرزنشش کرد که مهمان وی بوده و با بدگویی درباره‌ی اردوگاهش حق‌ناشناسی کرده است. رستم در جواب به صراحت به او گفت که قصد شاه از فرستادنش به سیستان، نابودکردنش بوده است:

ترا سال برنامد از روزگار	ندانی فریب بد شهریار
تو یکتادلی و ندیده‌جهان	جهانبان به مرگ تو کوشد نهان
گر ایدونک گشتاسپ از روی بخت	نیابد همی سیری از تاج‌وتخت

[394] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 817-829.

به گرد جهان بر دواند ترا   به هر سختی‌ای پروراند ترا[۳۹۵]

اسفندیار خیره‌سرانه از پذیرش سخن وی سر باز زد، هر چند در دل به راست بودن آن گواهی می‌داد. رستم برای واپسین‌بار کوشید با سخنانی موثر او را از نبرد بازدارد:

مکن شهریارا جوانی مکن   چنین بر بلا کامرانی مکن

دل ما مکن شهریارا نژند   میاور به جان خود و من گزند

ز یزدان و از روی من شرم‌دار   مخور بر تن خویشتن زینهار

ترا بی‌نیازیست از جنگ من   وزین کوشش و کردن آهنگ من[۳۹٦]

اما اسفندیار تندخویی کرد و به این ترتیب سخنان دو پهلوان به جایی ناخوشایند ختم شد. رستم به حریف هشدار داد که به رویین‌تن بودنش نبالد و خویش را از دست او ایمن نپندارد:

ترا بر تگ رخش مهمان کنم   سرت را به گوپال درمان کنم

تو در پهلوی خویش بشنیده‌ای   به گفتار ایشان بگرویده‌ای

که تیغ دلیران بر اسفندیار   به آوردگه بر، نیاید به کار

ببینی تو فردا سنان مرا   همان گرد کرده عنان مرا

که تا نیز با نامداران مرد   به خوبی به آوردگه بر، نبرد

لب مرد برنا پر از خنده شد   همی گوهر آن خنده را بنده شد

به رستم چنین گفت کای نامجوی   چرا تیز گشتی بدین گفت‌وگوی

چو فردا بیابی به دشت نبرد   ببینی تو آورد مردان مرد

نه من کوهم و زیرم اسپی چو کوه   یگانه یکی مردمم چون گروه

گر از گرز من باد یابد سرت   بگرید به درد جگر مادرت

وگر کشته آیی به آوردگاه   ببندمت بر زین برم نزد شاه

بدان تا دگر بنده با شهریار   نجوید به آوردگه کارزار[۳۹۷]

به این شکل، دو هماورد به اردوگاه‌های خویش بازگشتند، در حالی که مجلس بزم را به آوردگاه رزمی در عرصه‌ی زبان تبدیل کرده بودند. موضوع رجز و رجزخواندن در تاریخ و اسطوره‌های ایرانی از آنجا که رویارویی خودانگاره‌ی دو

---

[395] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 834-837.

[396] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 844-847.

[397] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 868-879.

حریف در قلمرو زبان مربوط می‌شود، شایسته‌ی آن است که بیش از این مورد کنکاش واقع شود، اما در اینجا به ذکر ساده‌ی هنرنمایی فردوسی بسنده می‌کنم و از این بحث درمی‌گذرم، چراکه خود، موضوعی یگانه و غنی است و پرداختن بدان فرصتی دیگر را می‌طلبد. تنها در این حد جبهه‌ی پرسش را می‌گشایم که رجز که از دیرباز در متون دینی و حماسی و تاریخی ما ردپایی نمایان دارد به دلیل پیوندش با مفهوم خودانگاره و هم‌خون بودنش با نمادهای قدرت در زبان، صورتی ادبی و سازه‌ای زبانی است که بررسی سیر تکاملش، تحلیلِ دیالکتیک قدرت در آن و فهم شرایط چیرگی کسی بر دیگری از مجرای آن، جای اندیشه‌ی بسیار دارد. تا جایی که به بحث ما مربوط می‌شود، صحنه‌ی رجزخواندن رستم و اسفندیار بر سر خوانِ بزم، کامل‌ترین و دقیق‌ترین و زیباترین رجزی است که نگارنده در کل متون تاریخی و اساطیری‌ای که بدان برخورده، یافته است.

3. رستم وقتی به خرگاه خود رسید، به زواره فرمان داد تا سلاح رزم و زین‌افزار برایش فراهم آورد. زال که ماجرا را دریافته بود، او را پند داد که از نبرد با شاهزاده خودداری کند و به بند تن در دهد، چراکه کشتن اسفندیار در میدان رزم برایش بدنامی به بار خواهد آورد، اما رستم با وجود سخن‌های تلخی که میانشان رفته است، همچنان آرزویی جوانمردانه و مهربانانه را در سر می‌پخت:

گر ایدونک فردا کند کارزار / دل از جان او هیچ رنجه مدار

نپیچم به آورد با او عنان / نه گوپال بیند نه زخم سنان

نبندم به آوردگاه راه اوی / به نیرو نگیرم کمرگاه اوی

ز باره به آغوش بردارمش / به شاهی ز گشتاسپ بگذارمش

بیارم نشانم بر تخت ناز / ازان پس گشایم در گنج باز

چو مهمان من بوده باشد سه روز / چهارم چو از چرخ گیتی فروز

بیندازد آن چادر لاژورد / پدید آید از جام یاقوت زرد

سبک باز با او ببندم کمر / وز ایدر نهم سوی گشتاسپ سر

نشانمش بر نامور تخت عاج / نهم بر سرش بر دل‌افروز تاج

ببندم کمر پیش او بنده‌وار / نجویم جدایی ز اسفندیار

تو دانی که من پیش تخت قباد / چه کردم به مردی تو داری به یاد[398]

اما زال او را زنهار داد که این آرزویی ناممکن است و اسفندیارِ نیرومند و پیلتن را با کیقباد بر سنجیدن نارواست.

[398] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 971-981.

از سوی دیگر، اسفندیار نیز در اردوی خویش با بحثی مشابه روبه‌رو بود. پشوتن او را به پرهیز از جنگ فراخواند و چندان در این راه پیش رفت که اسفندیار سرزنشش کرد که چه موبدی است که او را به آشتی با کافری فرامی‌خواند.

فردای آن روز، رستم سلاح و کمند و گرز خویش را برداشت و بر رخش نشست و به سوی اردوی اسفندیار رفت. زواره و سپاه سیستانیان –یا همان سکاها– او را همراهی می‌کردند، اما رستم ایشان را در دوردستِ اردوی کیانی ایستاند و دستور داد که دست به سلاح نبرند.

رستم به آواز، اسفندیار را به میدان فراخواند، وی نیز زرهپوش و آماده از خیمه‌ی خویش بیرون آمد و در برابر سپاهیانش هنرنمایی نمایانی کرد:

چو جوشن بپوشید پرخاشجوی	ز زور و ز شادی که بود اندر اوی
نهاد آن بن نیزه را بر زمین	ز خاک سیاه اندر آمد به زین
بسان پلنگی که بر پشت گور	نشیند برانگیزد از گور شور
سپه در شگفتی فروماندند	بران نامدار آفرین خواندند[۳۹۹]

اسفندیار چون دریافت رستم تنها به میدان آمده، این رای را پسندید و قرار شد دو سپاه را از نبرد دور بدارند و خود با هم زورآزمایی کنند.

همی شد چو نزد تهمتن رسید	مر او را بران باره تنها بدید
پس از بارگی با پشوتن بگفت	که ما را نباید بدو یار و جفت
چو تنهاست ما نیز تنها شویم	ز پستی بران تند بالا شویم
بران گونه رفتند هر دو به رزم	تو گفتی که اندر جهان نیست بزم
چو نزدیک گشتند پیر و جوان	دو شیر سرافراز و دو پهلوان
خروش آمد از باره‌ی هر دو مرد	تو گفتی بدرید دشت نبرد[۴۰۰]

رستم پیش از آغاز نبرد بار دیگر خواستار شد تا از کارزار بپرهیزند و پیشنهاد کرد که اگر اسفندیار تشنه‌ی خون است و جاری‌شدن مرگ در هنگامه را می‌خواهد، از هر سپاه پهلوانی به میدان بیاید و تا پای جان بجنگد تا شاید از این رهگذر، جانِ اسفندیار محفوظ بماند، اما اسفندیار جوانمردانه این پیشنهاد را رد کرد:

مبادا چنین هرگز آیین من	سزا نیست این کار در دین من

399 شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1016-1019.

400 شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1020-1025.

که ایرانیان را به کشتن دهم	خود اندر جهان تاج بر سر نهم
منم پیشرو هرکه جنگ آیدم	وگر پیش جنگ نهنگ آیدم
ترا گر همی یار باید بیار	مرا یار هرگز نیاید به کار
مرا یار در جنگ یزدان بود	سر و کار با بخت خندان بود
تویی جنگجوی و منم جنگ‌خواه	بگردیم یک با دگر بی‌سپاه
ببینیم تا اسپ اسفندیار	سوی آخور آید همی بی‌سوار
وگر باره‌ی رستم جنگجوی	به ایوان نهد بی‌خداوند روی
نهادند پیمان دو جنگی که کس	نباشد بر آن جنگ فریادرس
نخستین به نیزه برآویختند	همی خون ز جوشن فروریختند
چنین تا سنان‌ها به هم برشکست	به شمشیر بردند ناچار دست
به آوردگه گردن افراختند	چپ‌وراست هر دو همی تاختند
ز نیروی اسپان و زخم سران	شکسته شد آن تیغ‌های گران
چو شیران جنگی برآشوفتند	پر از خشم اندام‌ها کوفتند
همان دسته بشکست گرز گران	فروماند از کار دست سران
گرفتند زان پس دوال کمر	دو اسپ تگاور فروبرده سر
همی زور کرد این بران آن برین	نجنبید یک شیر بر پشت زین[۴۰۱]

پس از نبرد رستم و سهراب، این نخستین بار بود که رستم با هماوردی در حد خود روبرو می‌شد و با این وجود تا اینجای کار، هر دو زورورزی را با نرمی همراه کرده بودند و از آسیب‌رساندن به یکدیگر پرهیز داشتند تا آنکه در سوی دیگر میدان، در آنجا که سپاهیان سیستان و ایران در برابر هم صف آراسته بودند، سردارانِ دو سو از درازشدن زمان نبرد در اندیشه شدند و هر طرف ترسید که مبادا به سپهبدش آسیبی رسیده باشد. به این شکل، زواره که به جای رستم سپهسالاری سکاها را بر عهده داشت، زبان به دشنام گشود و به سپاهیان شاهنشاه ناسزا گفت.

از سوی دیگر، پسران اسفندیار که سردارانی سرافراز بودند، پاسخ دادند و کار به رجزخواندن و تهدیدکردن کشید و دو سپاه در هم آمیختند. این نبرد، فرجامی شوم داشت، چون دو تن از پسران اسفندیار؛ یعنی، مهرنوش و نوش‌آذر، یکی پس

[401] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1036-1052.

از دیگری به دست فرامرز و زواره از پای درآمدند. بهمن که گویا کوچک‌ترین برادرشان بود با آشفتگی به نزد پدر تاخت و به او خبر داد که در غیابش سیستانیان پسرانش را کشته‌اند. اسفندیار خشمگین شد و گمان کرد که رستم عهدشکنی کرده است:

به رستم چنین گفت کای بدنشان   چنین بود پیمان گردنکشان؟

تو گفتی که لشکر نیارم به جنگ   ترا نیست آرایش نام و ننگ؟

نداری ز من شرم وز کردگار   نترسی که پرسند روز شمار؟

ندانی که مردان پیمان‌شکن   ستوده نباشند بر انجمن

دو سگزی دو پور مرا کشته‌اند   بران خیرگی باز برگشته‌اند

چو بشنید رستم غمی گشت سخت   بلرزید برسان شاخ درخت

به جان و سر شاه سوگند خورد   به خورشید و شمشیر و دشت نبرد

که من جنگ هرگز نفرموده‌ام   کسی کین چنین کرد نستوده‌ام

ببندم دو دست برادر کنون   گر او بود اندر بدی رهنمون

فرامرز را نیز بسته دو دست   بیارم بر شاه یزدان‌پرست

به خون گرانمایگان‌شان بکش   مشوران ازین رای بیهوده هش

چنین گفت با رستم اسفندیار   که بر کین طاووس نر خون مار

بریزیم ناخوب و ناخوش بود   نه آیین شاهان سرکش بود

تو ای بدنشان چاره‌ی خویش ساز   که آمد زمانت به تنگی فراز

بر رخش با هر دو رانت به تیر   برآمیزم اکنون چو با آب شیر[۴۰۲]

اسفندیار که با جاری‌شدن خون پسرانش در میانه‌ی نبرد خشمگین شده بود، کمان خویش را برگرفت و بر رستم تیر بارید و رستم نیز چنین کرد.

کمان برگرفتند و تیر خدنگ   ببردند از روی خورشید رنگ

ز پیکان همی آتش افروختند   به بر بر زره را همی دوختند

دل شاه ایران بدان تنگ شد   بروها و چهرش پرآژنگ شد

چو او دست بردی به سوی کمان   نرستی کس از تیر او بی‌گمان

---

[402] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1098-1112.

به رنگ طبرخون شدی این جهان　　شدی آفتاب از نهیبش نهان

یکی چرخ را برکشید از شگاع　　تو گفتی که خورشید شد در شراع

به تیری که پیکانش الماس بود　　زره پیش او همچو قرطاس بود

چو او از کمان تیر بگشاد شست　　تن رستم و رخش جنگی بخست

بر رخش ازان تیرها گشت سست　　نبد باره و مرد جنگی درست

همی تاخت بر گردش اسفندیار　　نیامد برو تیر رستم به کار

فرود آمد از رخش رستم چو باد　　سر نامور سوی بالا نهاد

همان رخش رخشان سوی خانه شد　　چنین با خداوند بیگانه شد

به بالا ز رستم همی رفت خون　　بشد سست و لرزان که بیستون

بخندید چون دیدش اسفندیار　　بدو گفت کای رستم نامدار

چرا گم شد آن نیروی پیل مست　　ز پیکان چرا پیل جنگی بخست

کجا رفت آن مردی و گرز تو　　به رزم اندرون فره و برز تو

گریزان به بالا چرا برشدی　　چو آواز شیر ژیان بشندی

چرا پیل جنگی چو روباه گشت　　ز رزمت چنین دست کوتاه گشت

تو آنی که دیو از تو گریان شدی　　دد از تف تیغ تو بریان شدی

زواره پی رخش ناگه بدید　　کزآن رود با خستگی در کشید[٤٠٣]

به این شکل، رویین‌تن بودن اسفندیار به برتری‌اش انجامید. رخش که تیری بسیار در تن داشت، زخمی و نالان سوارش را ترک کرد و به سوی سپاه ایران بازگشت و رستم که با تیرهایی بسیار در تن، پیاده بر جای مانده بود، راهی جز آن ندید که از کوهی در آن نزدیکی بالا برود و در آنجا پناه بجوید.

اسفندیار لختی در برابر کوه منتظر ماند تا شاید رستم پایین بیاید. در این هنگام او نیز به تدریج آرام شده بود و با دیدنِ ابرپهلوانِ زخمی دلش نرم شده بود. پس بار دیگر درخواست کرد تا رستم به زیر آید و خود را تسلیم کند. بر عهده گرفت که اگر چنین کند، او را بی‌گزندی به دربار ایران ببرد و در دفاع از او بکوشد و حامی‌اش باشد، اما رستم حتی در این وضعیت نیز پذیرای بند و ننگِ بندگی نبود.

---

[403] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1117-1136.

بالاخره، شامگاه فرارسید و رستم از اسفندیار خواست تا به اردوی خود بازگردد و فردا بار دیگر برای ادامه‌ی کارزار به میدان بیاید. اسفندیار که حدس می‌زد رستمِ زخمی به افسونی در این میان شفا یابد، او را به جان زنهار داد و بازگشت. آنگاه رستم از کوه پایین آمد و بی‌اسب و مرکب به رود هیرمند زد و از آن سو بیرون آمد و به سوی سپاهیان خود رفت، در حالی که اسفندیار از پشت سر نگاهش می‌کرد و مردانگی و قدرتش را در دل می‌ستود.

4. رستم در خیمه و خرگاه خویش با زال روبرو شد که برای درمان او راهی می‌شناخت.

بدو گفت زال ای پسر گوش دار — سخن چون به یاد آوری هوش دار

همه کارهای جهان را در است — مگر مرگ کآن را دری دیگر است

یکی چاره دانم من این را گزین — که سیمرغ را یار خوانم برین

گر او باشدم زین سخن رهنمای — بماند به ما کشور و بوم و جای[٤٠٤]

زال، سیمرغ را فراخواند و از او خواست تا پسرش را شفا دهد.

از ایوان سه مجمر پر آتش ببرد — برفتند با او سه هشیار و گرد

فسونگر چو بر تیغ بالا رسید — ز دیبا یکی پر بیرون کشید

ز مجمر یکی آتشی برفروخت — به بالای آن پر لختی بسوخت[٤٠٥]

سیمرغ با سوختن پرش دریافت که زال به کمکش نیاز دارد، پس آمد و تیرها را از بدن رخش و رستم بیرون کشید و آمیخته‌ای از شیر را بر پرش زد و آن را بر زخم‌های ایشان مالید و به این ترتیب هر دو را شفا داد.

بدو گفت مرغ ای گو پیلتن — توی نامبردار هر انجمن

چرا رزم جستی ز اسفندیار — که او هست رویین‌تن و نامدار

بدو گفت رستم گر او را ز بند — نبودی دل من نگشتی نژند

مرا کشتن آسان‌تر آید ز ننگ — وگر بازمانم به جایی ز جنگ

چنین داد پاسخ کز اسفندیار — اگر سر بجا آوری نیست عار[٤٠٦]

رستم آنگاه با سیمرغ از رویین‌تنیِ اسفندیار رای زد و اینکه راهی برای غلبه بر وی نمی‌شناسد، اما سیمرغ همه‌ی رازها را می‌دانست، اما پیش از فاش‌کردن آن رستم را هشدار داد:

---

[404] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1223-1226.

[405] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1228-1230.

[406] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1262-1266.

چنین گفت سیمرغ کز راه مهر — بگویم کنون باتو راز سپهر

که هر کس که او خون اسفندیار — بریزد ورا بشکرد روزگار

همان نیز تا زنده باشد ز رنج — رهایی نیابد نماندش گنج

بدین گیتی‌اش شوربختی بود — وگر بگذرد رنج و سختی بود[۴۰۷]

رستم بار دیگر ارزش‌های مورد نظر خویش را با انتخابی که کرد، بازنمود:

جهان یادگارست و ما رفتنی — به گیتی نماند بجز مردمی

به نام نکو گر بمیرم رواست — مرا نام بایدکه تن مرگ راست [۴۰۸]

پس سیمرغ که جفتش در جریان هفت‌خوان اسفندیار به دست او کشته شده بود، رستم را راهنمایی کرد تا شاهزاده‌ی کیانی را از میان بردارد. او رستم را به دشتی در کرانه‌ی دریاچه‌ای راهنمایی کرد:

گزی دید بر خاک سر بر هوا — نشست از برش مرغ فرمانروا

بدو گفت شاخی گزین راست‌تر — سرش برترین و تنش کاست‌تر

بدان گز بود هوش اسفندیار — تو این چوب را خوارمایه مدار

بر آتش مرین چوب را راست کن — نگه کن یکی نغز پیکان کهن

بنه پر و پیکان و برو بر نشان — نمودم ترا از گزندش نشان[۴۰۹]

رستم با راهنمایی سیمرغ از آن شاخ گز، تیری پرداخت و فردای آن روز در میان شگفتی اسفندیار که از شفایافتنش حیرت کرده بود، بار دیگر به میدان رفت و او را به کارزار فراخواند. اسفندیار این بار با قصدِ کشتن رستم به میدان رفت. رستم بار دیگر سخن از آشتی گفت و کوشید تا حریف را به آرامش و صلح بکشاند، اما این بار اسفندیار حتم کرده بود که رستم با توانایی شفایافتن جادویی‌اش، نیرنگی در چنته دارد و دیگر به او اعتماد نداشت.

دگرباره رستم زبان برگشاد — مکن شهریارا ز بیداد یاد

مکن نام من در جهان زشت و خوار — که جز بد نیاید ازین کارزار

هزارانت گوهر دهم شاهوار — همان یاره‌ی زر با گوشوار

هزارانت بنده دهم نوش‌لب — پرستنده باشد ترا روز و شب

---

[407] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1276-1279.

[408] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1284 و 1285.

[409] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1292-1296.

هزارت کنیزک دهم خلخی — که زیبای تاج‌اند با فرخی

ز دل دور کن شهریارا تو کین — مکن دیو را با خرد همنشین

جز از بند دیگر ترا دست هست — بمن بر که شاهی و یزدان پرست

که از بند تا جاودان نام بد — بماند به من وز تو انجام بد[410]

اما اسفندیار همچنان از بند و قید، سخن گفت و تسلیم‌شدنِ رستم.

بدانست رستم که لابه به کار — نیاید همی پیش اسفندیار

کمان را به زه کرد و آن تیر گز — که پیکانش را داده بد آب رز

همی راند تیر گز اندر کمان — سر خویش کرده سوی آسمان

همی گفت کای پاک دادار هور — فزاینده‌ی دانش و فر و زور

همی بینی این پاک جان مرا — توان مرا هم روان مرا

که چندین بپیچم که اسفندیار — مگر سر بپیچاند از کارزار

تو دانی که بیداد کوشد همی — همی جنگ و مردی فروشد همی

به بادافره این گناهم مگیر — تویی آفریننده‌ی ماه و تیر

چو خودکامه جنگی بدید آن درنگ — که رستم همی دیر شد سوی جنگ

بدو گفت کای سگزی بدگمان — نشد سیر جانت ز تیر و کمان

ببینی کنون تیر گشتاسپی — دل شیر و پیکان لهراسپی

یکی تیر بر ترگ رستم بزد — چنان کز کمان سواران سزد

تهمتن گز اندر کمان راند زود — بران سان که سیمرغ فرموده بود

بزد تیر بر چشم اسفندیار — سیه شد جهان پیش آن نامدار

خم آورد بالای سرو سهی — ازو دور شد دانش و فرهی

نگون شد سر شاه یزدان‌پرست — بیفتاد چاچی کمانش ز دست

گرفته بش و یال اسپ سیاه — ز خون لعل شد خاک آوردگاه

چنین گفت رستم به اسفندیار — که آوردی آن تخم زفتی به بار

---

[410] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1346-1357.

تو آنی که گفتی که رویین‌تنم   بلند آسمان بر زمین بر زنم

من از شست تو هشت تیر خدنگ   بخوردم نნالیدم از نام و ننگ

به یک تیر برگشتی از کارزار   بخفتی بران باره‌ی نامدار

هم‌اکنون به خاک اندر آید سرت   بسوزد دل مهربان مادرت

هم‌انگه سر نامبردار شاه   نگون اندر آمد ز پشت سپاه

زمانی همی بود تا یافت هوش   بر خاک بنشست و بگشاد گوش

سر تیر بگرفت و بیرون کشید   همی پر و پیکانش در خون کشید[411]

با تیرخوردن اسفندیار، غوغایی برخاست و سپاهیان هر دو سو در سوگ فرورفتند. پشوتن و بهمن با غم و درد به بالین وی آمدند و اسفندیار که نفس‌های آخر را می‌کشید، به سنت زرتشتیان ایشان را از سوگواری بر حذر داشت.

چنین گفت پردانش اسفندیار   که ای مرد دانای به روزگار

مکن خویشتن پیش من بر تباه   چنین بود بهر من از تاج و گاه

تن کشته را خاک باشد نهال   تو از کشتن من بدین سان منال

کجا شد فریدون و هوشنگ و جم   ز باد آمده بازگردد به دم

همان پاک‌زاده نیاکان ما   گزیده سرافراز و پاکان ما

برفتند و ما را سپردند جای   نماند کس اندر سپنجی سرای

فراوان بکوشیدم اندر جهان   چه در آشکار و چه اندر نهان

که تا رای یزدان به جای آورم   خرد را بدین رهنمای آورم

چو از من گرفت این سخن روشنی   ز بد بسته شد راه آهرمنی

زمانه بیازید چنگال تیز   نبد زو مرا روزگار گریز

امید من آن است کاندر بهشت   دل‌افروز من بدرود هرچ کشت

به مردی مرا پور دستان نکشت   نگه کن بدین گز که دارم به مشت

بدین چوب شد روزگارم به سر   ز سیمرغ وز رستم چاره‌گر

فسون‌ها و نیرنگ‌ها زال ساخت   که اروند و بند جهان او شناخت

---

411 شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1365-1389.

چو اسفندیار این سخن یاد کرد		بپیچید و بگریست رستم به درد

چنین گفت کز دیو ناسازگار		ترا بهره رنج من آمد به کار

چنانست کو گفت یکسر سخن		ز مردی به کژی نیفگند بن

که تا من به گیتی کمر بسته‌ام		بسی رزم گردنکشان جسته‌ام

سواری ندیدم چو اسفندیار		زره‌دار با جوشن کارزار

چو بیچاره برگشتم از دست اوی		بدیدم کمان و بر و شست اوی

سوی چاره گشتم ز بیچارگی		بدادم بدو سر به یکبارگی

زمان ورا در کمان ساختم		چو روزش سرآمد بینداختم

گر او را همی روز باز آمدی		مرا کار گز کی فراز آمدی

ازین خاک تیره بباید شدن		به پرهیز یک دم نشاید زدن

همانست کز گز بهانه منم		وزین تیرگی در فسانه منم[٤١٢]

اسفندیار در دم مرگ، رستم را وصی خود قرار داد و او را به بستر خویش بر خاک آوردگاه فراخواند.

تهمتن به گفتار او داد گوش		پیاده بیامد برش با خروش

همی ریخت از دیدگان آب گرم		همی مویه کردش به آوای نرم [٤١٣]

اسفندیار پدر را و جاماسپ را که از مرگ وی در این راه آگاه بودند و باز او را به نبرد رستم فرستادند، سرزنش کرد و گناه مرگ خویش را از دوش رستم برداشت:

بهانه تو بودی پدر بد زمان		نه رستم نه سیمرغ و تیر و کمان[٤١٤]

آنگاه بهمن را به وی سپرد تا همچون پسر خویش بپروراندش و آیین رزم و بزم به او بیاموزاند.

سپس، اسفندیار چشمی را که رویینه نبود، از جهان فروبست.

---

[412] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1417-1441.

[413] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1446 و 1447.

[414] شاهنامه، رزم رستم و اسفندیار: 1458.

1. ابرپهلوان از نگاه بافتِ اساطیری در آن هنگام به سن بلوغ می‌رسد که جهشی بزرگ را تجربه کند تا از مرتبه‌ی قهرمانی عادی و پهلوانی معمولی به موجودی ابرانسانی دگردیسی یابد. این جهش، معمولا در جریان مجموعه‌ای فشرده از رخدادها و حوادث خطرناکِ آزمون‌گونه انجام می‌پذیرد. ابرپهلوان باید برای اثبات هستیِ متمایز خویش، آزمونی بزرگ را از سر بگذارند و این آزمون معمولا در قالب انجام کارهایی بزرگ و چیرگی بر دشمنانی سهمگین تجلی می‌یابد.
به این شکل، ابرپهلوان باید «خوان»هایی را پشت سر گذارد و به این ترتیب مسیر تبدیل‌شدن به موجودی ابرانسانی را طی نماید.

در فرهنگ‌های گوناگون، صورتبندی‌های گوناگونی از این خوان‌های ابرپهلوانانه وجود دارد، اما از آنجا که در فرهنگ ایرانی یکی از ساخت‌یافته‌ترین و دقیق‌ترین صورتبندی‌های موجود در مورد این اساطیر گذار را در اختیار داریم، بحث خود را بر داده‌های برخاسته از اساطیر ایرانی متمرکز می‌کنم؛ به ویژه که فردوسی بزرگ با درایتی شایسته‌ی تحسین، بخشی مهم از این صورتبندی را در شاهنامه به انجام رسانده است و کافی است بر روایت هفت‌خوان رستم و اسفندیار تمرکز شود تا درکی ژرف در این باره به دست آید، اما پیش از آن، تنها به عنوان مقدمه‌ای بر تاریخِ شکل‌گیری مفهوم خوان، باید به چند متن کهن‌تر از شاهنامه اشاره کرد که در آن‌ها شکلی مقدماتی از خوان دیده می‌شود.

کهن‌ترین متنی که در این زمینه برای ما باقی مانده است، اسطوره‌ی گیلگمش است که در آن ماجرای تلاش‌های پهلوانی ایزدگونه برای دستیابی به جاودانگی شرح داده شده است. هر چند در این اسطوره نشانی از مفهومِ «خوان» و شمارشِ آن وجود ندارد، اما توالی ماجراهایی که گیلگمش از سر می‌گذراند، به قالبی اولیه برای هفت‌خوان می‌ماند. گیلگمش برای دستیابی به جاودانگی، نخست، مرحله‌ای ناخودآگاه را پشت سر می‌گذارد که در جریان آن از مرگ خویشتن آگاه نیست و تنها به عنوان شاه–پهلوانی سرکش و جنگاور، ماجراجویی‌های خود را دنبال می‌کند.

او به ابراز عشق ایزدبانویی بی‌توجهی می‌کند و خشم او را به خود برمی‌انگیزد، گاوی مقدس را که از سوی او گسیل شده تا شهرش را ویران سازد، از پای در می‌آورد و پهلوان– جانوری به نام انکیدو که برای مبارزه با او گسیل شده را شکست داده و با بخشیدن جانش دوستی او را به دست می‌آورد؛ سپس با یاری او بر اژدهای هوم‌بابا چیره می‌شود و تازه بعد از آن است که در پی کشته‌شدنِ انکیدو به مرگِ خویشتن نیز آگاه می‌شود و سفری را برای دستیابی به داروی جاودانگی آغاز می‌کند که در نهایت بی‌سرانجام می‌ماند[415].

---

[415] George, 2003.

ساختار کلی ماجراهای گیلگمش به چارچوب اساطیرِ مربوط به مناسک گذار –که در آن ابرپهلوانی برای دستیابی به هدفی، ماجراهایی خطرناک را از سر می‌گذراند– شباهت دارد. با این وجود، داستان گیلگمش به دو دلیل، ویژه است. از یک سو بدان دلیل که ابرپهلوان در نیمه‌ی راه و پس از گذراندن شماری از مراحلِ دشوار، تازه به هدفِ اصلی خود –جاودانگی– آگاه می‌شود و دوم آنکه در نهایت، ناکام می‌ماند و گیاه جاودانگی را بر اثر غفلت به ماری واگذار می‌کند.

روایت دیگری که از گیلگمش دست کم هزار سالی جدیدتر است، اما باز کهنسال می‌نماید، رامایاناست. این اسطوره‌ی هندی را شاعری افسانه‌ای به نام والمیکی در حدود قرن چهارم پ.م سروده[416] و در آن ماجراهای پهلوانی به نام راما را شرح داده است. رامایانا از این نظر اهمیت دارد که به هفت بخشِ اصلی تقسیم شده است و هر فصل آن بخشی از زندگی راما را روایت می‌کند و به شرح ماجراها و خطرهای پیشاروی او می‌پردازد[417]. این ساختار، البته در قالب هفت‌خوان یا شماری مشخص از خوان‌ها که در جهت دستیابی به هدفی مشخص منظم شده باشند، صورتبندی نمی‌شود. با این وجود آن را نیز می‌توان همچون پیش درآمدی بر مفهوم خوان در نظر گرفت.

تقریبا هم‌زمان با نگاشته‌شدنِ رامایانا، در گوشه‌ی دیگر جهان متمدن، اسطوره‌ی هراکلس در قالب شعرها و داستان‌هایی روایت می‌شد که در نهایت در قالب دوازده خوانِ مشهور هرکول تا به روزگار ما دوام آورد. در مورد خوان‌های هراکلس به زودی بیشتر خواهم نوشت و از آن به عنوان نمونه‌ای از اساطیر پهلوانی که خوان دارند اما ابرپهلوان ندارند، بهره خواهم جست.

2. خوان، در زبان فارسی چندین دلالت معنایی دارد. معنای نخستی که از آن در عبارت هفت‌خوان به دست می‌آید، مجلس بزم و زمینه‌ی رامش و عیش و نوش است. خوان، همواره با خوردن و نوشیدن همراه است و معمولا به مهمان‌شدن گروهی به خرج کسی اشاره می‌کند. این معنا را از اشعار فارسی به روشنی می‌توان دریافت. پیش از فردوسی این معنای خوان رایج بوده است، چنان‌که رودکی گوید:

هر یکی کاردی ز خوان برداشت　　　تا پزند از سمو طعامک چاشت

و فرخی:

ای پسندیدگان خسرو شرق　　　همنشینان او به بزم و به خوان

در میان معاصران فردوسی، در شعر ابوسعید ابوالخیر همین معنی را می‌توان یافت:

هر لقمه که بر خوان عوانست مخور　　　گر نفس ترا راحت جانست مخور

پس از فردوسی هم وحشی بافقی می‌گوید:

[416] Sankalia, 1963.
[417] Dutt, 2004: 191

خوان زیبایی به نعمت‌های ناز آراست، حسن   نعمت این خوان گوارا باد مهمان ترا

و به قول مولانا:

نهاده خوان و نعمت‌های بسیار   ز حلواها و از مرغان بریان

غلامان چو مه در پیش ساقی   نوای مطربان خوشتر از جان

ولیک از عشق شه جان‌های مستان   فراغت دارد از ساقی و از خوان

در عین حال این هم راست است که خوان، مصدری است فارسی است که خوانده‌شدن و با صدای بلند روایت‌کردن را نیز معنا می‌دهد.

تا جایی که می‌دانم، واژه‌ی خوان را نخستین‌بار فردوسی برای اشاره به کردارهای بزرگ پهلوانانی که مراحل گذار را طی می‌کرده‌اند، به کار برده است. تا پیش از حکیم توس، این عبارت در مقام اسم، تنها برای اشاره به مجالس بزم و مهمانی به کار می‌رفته است و این خود بسیار پرمعناست که فردوسی عبارت خوان را برای اشاره به مراحل مرگبار عروج ابرپهلوانان خویش برگزیده است، نه کلمات رزمی دیگری مانند نبرد، جنگ و ستیزه را.

برگزیده‌شدن این نام، از سویی می‌تواند به چشمداشت شاعر در خوانده‌شدنِ هر یک از پرده‌های این نمایش در خوانی و بزمی حکایت داشته باشد، یا آنکه در برداشتی نازک‌کارانه‌تر، به مراسم‌گونه بودنِ کردارهای نمایان پهلوانان اشاره کند و پیوندشان با آیین‌های گذار که دست بر قضا در مجالسی شبیه به خوان برقرار می‌شده‌اند و تحمل رنج و سختی و عبور از مراحلی دشوار را نیز به همراه داشته‌اند. به طور خلاصه، حدس من آن است که برگزیده‌شدنِ نامِ خوان برای مراحلِ کارهای دشوارِ ابرپهلوانان شاهنامه‌ای، بدان معناست که فردوسی بر پیوند این کردارهای بزرگ با مراسم گذار آگاه بوده است و آگاهانه واژه‌ای را به کار گرفته که با بزم و نشست‌های خصوصی و دوستانه‌ی بزرگان –که قاعدتا مراسم گذار دینی نیز از آن جمله بوده– پیوند دارد و نه با رزم و کنش‌های جنگی عادی.

به هر صورت این حدسی بیش نیست و تحلیل استفاده از این واژه در شاهنامه نیازمند بررسی بیشتر است. در هر حال، حدس برخی از نویسندگان معاصر که خوان را به معنای خانه و جایگاه گرفته‌اند و صورت نوشتاریِ «خوان» را ناشی از خطای ناسخان دانسته‌اند، به گمان من درست نیست، چراکه فردوسی به روشنی در پایان هر خوان بر ترتیب‌یافتنِ بزمی و چیده‌شدنِ خوانی با خوراک و شراب تاکید می‌کند و بنابراین چنین می‌نماید که آگاهانه واژه‌ی خوان را با دلالت بزمی‌اش به کار گرفته باشد. دلالتی که بی‌تردید در مناسک مهرپرستانه‌ی کهن و سلسله‌مراتب هفتگانه‌ی آن‌ها و بزم‌ها و نشست‌های مربوط به مراسم اهلیت در هر یک از آن‌ها پیوند داشته است.

3. پس نخستین‌بار مفهوم خوان در معنای پهلوانی‌اش در شاهنامه به کارگرفته شده و فردوسی، تنها دو ابرپهلوان را شایسته‌ی برخورداری از این نام دانسته است که هر دو در اساطیر ایرانی موقعیتی ویژه و منحصربه‌فرد دارند. یکی از آن‌ها رستم است که به همت فردوسی، در هزار سال گذشته هفت‌خوانش شهرت بیشتری یافته است. او پهلوانی است که هسته‌ی مرکزی روایت‌های سکاییِ شاهنامه و حماسه‌های سیستانی ایرانی را تشکیل می‌دهد و شخصیتی دلاور و جنگاور است که در زمان اشکانیان در شرق ایران می‌زیست. دیگری، اسفندیار است که ابرپهلوانِ روایت‌های دینی ایرانی است. به این ترتیب، فردوسی هفت‌خوان را تنها برای دو پهلوان بزرگی شایسته دیده است که نقاط اوج روایت سیستانی و شاهنشاهی را در شاهنامه تشکیل می‌دهند و هر دو نیز ابرانسان‌هایی ارجمند هستند.

حدسِ کریستن‌سن آن است که از میان این دو، روایت اسفندیار کهن‌تر و اصیل‌تر باشد و از آنجا که فردوسی به روشنی به برساختن روایت رستم اشاره می‌کند باید پذیرفت که هفت‌خوان رستم بر مبنای الگوی کهن‌ترِ هفت‌خوان اسفندیار ساخته شده است. با این وجود، چنان‌که آشکار است، رستم ابرپهلوان محبوب فردوسی بوده و کسی بوده که حکیم توسی جوهره‌ی اخلاق ابرپهلوانی و معناهای مورد نظر خویش را در وجودش به تصویر کشیده است. به همین دلیل هم، روایت رستم از جنبه‌هایی زیباتر صورتبندی شده و بیشتر هم در یادها مانده است. گذشته از آن، چنین می‌نماید که روایتِ کهنسال‌ترِ اسفندیار، با وجود رواج و قدمت بیشترش، تا پیش از فردوسی در قالب هفت‌خوان، صورتبندی نمی‌شده و تنها زنجیره‌ای از کردارهای پهلوانی –مانند داستان گرشاسپ و گشتاسپ– را در بر می‌گرفته است.

از آنجا که فردوسی، کمی بعد از روایت هفت‌خوان‌های این دو ابرپهلوان، یکی را به دست دیگری از میان می‌برد و این دو را رویاروی هم قرار می‌دهد، تحلیل هفت‌خوان‌های این دو و مقایسه‌ی میانشان اهمیتی بیشتر می‌یابد. فردوسی، ابرپهلوان دینی ایرانیان را در برابر ابرپهلوانی ملی که خود آفریده، قرار می‌دهد و با وجود آنکه به دلاوری و مردانگی و نیک‌بودنِ اسفندیار و پیوندش با نیروهای ایزدی تاکید دارد، او را به دست رستم به کشتن می‌دهد. اگر ساختار روایت هفت‌خوان این دو را به دقت بنگریم، دلیل این چیرگی ابرپهلوان ملی بر دینی و چگونگی ترجیح فردوسی را نیک درخواهیم یافت.

4. اسفندیار، در اساطیر پیشاشاهنامه‌ای، نمودِ تبلور فره شاهی در قالب پهلوانی مقدس است. روایت هفت‌خوان اسفندیار در شاهنامه در جایی ذکر شده است که اسفندیار را با پهلوانانی دیگر مانند سیاوش شبیه می‌سازد. فردوسی، بر خلاف موبدان زرتشتی، گشتاسپ را شخصیتی طمعکار و بدخواه و کژرفتاری تصویر می‌کند که با وجود دلاوری‌های فرزند نامدارش اسفندیار، از سپردن تاج شاهی به وی ابا داشت و با سخنان وزیری کینه‌جو به نام گُرَزم فریفته شد و پسر را با غل‌وزنجیری گران در قلعه‌ای به نام دژ گنبدان در بند کرد.

در این میان، ارجاسپ تورانی که دید سپهسالار ایرانی به ناحق در بند است و پشت‌وپناه ارتش ایران از صحنه خارج شده، از شرق بر ایران‌زمین تاخت و بلخ و سغد را غارت کرد و در این میان، پدر گشتاسپ که لهراسپ کیانی بود، کشته شد و شاه تورانی دو خواهر اسفندیار را با خود به اسیری برد. گشتاسپ که پس از این شکست از کرده‌ی خود پشیمان شده بود، پیک و پوزش به نزد اسفندیار فرستاد و او را از بند رهاند و بار دیگر، سپهسالاری ایرانیان را به او سپرد. به این ترتیب، اسفندیار رو به سوی توران گذارد تا از ارجاسپ انتقام بکشد و خواهران را از بند آزاد کند.

اسفندیار در نخستین قدم بر سپاهی تورانی چیره شد و سرداری به نام گرگسار را به اسارت گرفت. بر مبنای روایت دقیقی از نبرد ارجاسپ و گشتاسپ می‌دانیم که این گرگسار، فرزند ارجاسپ بوده است. اسفندیار در چندین مجلس که همواره ساختارش به شکلی یکسان روایت شده است به او سه جام می نوشاند و چون گرگسار مست شد، مسیر و راهِ رسیدن به توران و رویین‌دژ را –که قرارگاه ارجاسپ است– از او باز پرسید. تنها در نخستین مجلس از این دست است که گرگسار، چهار جام باده می‌نوشد.

سخن‌گوی دهقان چو بنهاد خوان	یکی داستان راند از هفت‌خوان
ز رویین‌دژ و کار اسفندیار	ز راه و ز آموزش گرگسار
چنین گفت کو چون بیامد به بلخ	زبان و روان پر ز گفتار تلخ
همی راند تا پیشش آمد دو راه	سراپرده و خیمه زد با سپاه
بفرمود تا خوان بیاراستند	می و رود و رامشگران خواستند
برفتند گردان لشکر همه	نشستند بر خوان شاه رمه
یکی جام زرین به کف برگرفت	ز گشتاسپ آنگه سخن در برگرفت
وزان پس بفرمود تا گرگسار	شود داغ دل پیش اسفندیار
بفرمود تا جام زرین چهار	دمادم ببستند بر گرگسار
ازان پس بدو گفت کای تیره‌بخت	رسانم ترا من به تاج و به تخت
گر ایدونک هرچت بپرسیم راست	بگویی همه شهر ترکان تراست
چو پیروز گردم سپارم ترا	به خورشید تابان برآرم ترا
نیازارم آنرا که پیوند تست	هم آنرا که پیوند فرزند تست
وگر هیچ گردی به گرد دروغ	نگیرد بر من دروغت فروغ
میانت به خنجر کنم بدو نیم	دل انجمن گردد از تو به بیم

چنین داد پاسخ ورا گرگسار	که ای نامور فرخ اسفندیار

ز من نشنود شاه جز گفت راست	تو آن کن که از پادشاهی سزاست

بدو گفت رویین‌دژ اکنون کجاست	که آن مرز ازین بوم ایران جداست

بدو چند راهست و فرسنگ چند	کدام آنک ازو هست بیم و گزند

سپه چند باشد همیشه دروی	ز بالای دژ هرچ دانی بگوی

چنین داد پاسخ ورا گرگسار	که ای شیردل خسرو شهریار

سه راهست ز ایدر بدان شارستان	که ارجاسپ خواندش پیکارستان

یکی در سه ماه و یکی در دو ماه	گر ایدون خورش تنگ باشد به راه

گیا هست و آبشخور چارپای	فرود آمدن را نیابی تو جای

سه دیگر به نزدیک یک هفته راه	بهشتم به رویین‌دژ آید سپاه[۴۱۸]

به این ترتیب، اسفندیار به گرگسار وعده داد که اگر راست بگوید و راهنمای خوبی باشد، او را زنده بگذارد و تاج‌وتخت توران را به او بسپارد. گرگسار هم پذیرفت و به او سه راه را پیشنهاد کرد که دو تای آن‌ها طولانی و یکی کوتاه بود؛ یعنی، گذشتن از آن‌ها به ترتیب سه ماه و دو ماه و یک هفته به طول می‌انجامید، اما گرگسار معتقد بود که قدم‌نهادن در راه کوتاه به معنای رفتن به پیشواز مرگ است، چراکه در این مسیر، خطراتی بسیار کمین کرده است.

پر از شیر و گرگست و پر اژدها	که از چنگشان کس نیابد رها

فریب زن جادو و گرگ و شیر	فزونست از اژدهای دلیر

یکی را ز دریا برآرد به ماه	یکی را نگون اندر آرد به چاه

بیابان و سیمرغ و سرمای سخت	که چون باد خیزد به درد درخت

ازان پس چو رویین‌دژ آید پدید	نه دژ دید ازان سان کسی نه شنید

سر باره برتر ز ابر سیاه	بدو در فراوان سلیح و سپاه

به گرد اندرش رود و آب روان	که از دیدنش خیره گردد روان

به کشتی برو بگذرد شهریار	چو آید به هامون ز بهر شکار

به صد سال گر ماند اندر حصار	ز هامون نیایدش چیزی به کار

---

[418] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 25-49.

همAndر دژش کشتمند و گیا   درخت برومند و هم آسیا

چو اسفندیار آن سخن‌ها شنید   زمانی بپیچید و دم درکشید

بدو گفت ما را جزین راه نیست   به گیتی به از راه کوتاه نیست

چنین گفت با نامور گرگسار   که این هفت‌خوان هرگز ای شهریار

به زور و به آواز نگذشت کس   مگر کز تن خویش کردست بس[۴۱۹]

این راه به قدری مهیب و مرگبار بود که تورانیان باور نمی‌کردند کسی بتواند از آن بگذرد، چنان‌که وقتی ارجاسپ - شنید اسفندیار از راه هفت‌خوان به سوی او پیش می‌آید:

دگر گفت کو از دژ گنبدان   سپه برد و شد بر ره هفت‌خوان

که رزم آزماید به تورا زمین   بخواهد به مردی ز ارجاسپ کین

بخندید ارجاسپ گفت این سخن   نگوید جهاندیده مرد کهن

اگر کرکس آید سوی هفت‌خوان   مرا اهرمن خوان و مردم مخوان

چو بشنید جنگی زمین بوسه داد   بیامد ز ایوان ارجاسپ شاد[۴۲۰]

با این وجود، اسفندیار که برای رسیدن به ارجاسپ و رهاندن خواهرانش شتاب داشت، همین راه را برگزید و «بدو گفت ما را جز این راه نیست،   به گیتی به از راه کوتاه نیست».

پس از آن، ماجرای هر یک از خوان‌های اسفندیار یک به یک می‌آید و این خوان‌ها، دشواری‌هایی هستند که اسفندیار باید برای رسیدن به رویین‌دژ، آن‌ها را از سر بگذراند. اسفندیار در گذار از این راه، تنها نیست و سپاهی گران از ایرانیان به همراه برادرش پشوتن که سرداری بزرگ است، او را همراهی می‌کنند، اما این سپاه همواره یک منزل عقب‌تر از اسفندیار حرکت می‌کند و اسفندیار به تنهایی با دشواری‌های هفت‌خوان روبه‌رو می‌شود و پس از چیرگی بر آن‌ها سپاه خویش را یک منزل به پیش می‌خواند. به این ترتیب با وجود آنکه ارتش ایران در این هفت‌خوان با اسفندیار همراه هستند و بعدها در نبرد رویین‌دژ نقشی بزرگ را ایفا می‌کنند، این اسفندیار است که به تنهایی بر هفت‌خوان غلبه می‌کند.

پس از گذر از هر خوان، اسفندیار در قطعه‌ای تقریبا تکراری از شاهنامه، سپاه خویش را و پشوتن را پیش می-خواند، ایشان را در اردویی جای می‌داد و بزمی بر پا می‌کرد (که به گمانم نام هفت‌خوان از اینجا آمده است). بعد سه جام می

---

[419] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 50-63.

[420] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 527-531.

به گرگسار می‌نوشاند و ادامه‌ی راه را از او می‌پرسید و پس از سپردن ارتش به پشوتن، به تنهایی به استقبال خطرهای خوان بعدی می‌رفت.

چو از راه نزدیک منزل رسید ز لشکر یکی نامور برگزید
پشوتن یکی مرد بیدار بود سپه را ز دشمن نگهدار بود
بدو گفت لشکر به آیین بدار همی پیچم از گفته‌ی گرگسار
منم پیش رو گر به من بد رسد بدین کهتران بد نیاید سزد[۴۲۱]

نخستین خوان اسفندیار آن است که باید با دو گرگِ عظیم بجنگد. اسفندیار این دو را با کمان، زخمی کرد و بعد با شمشیر، سرشان را از تن جدا نمود.

ز پیکان پولاد گشتند سست نیامد یکی پیش او تن درست
نگه کرد روشن‌دل اسفندیار بدید آنک دد سست برگشت کار
یکی تیغ زهرآبگون برکشید عنان را گران کرد و سر درکشید
سراسر به شمشیرشان کرد چاک گل انگیخت از خون ایشان ز خاک[۴۲۲]

در دومین خوان، دو شیر انتظارش را می‌کشیدند و این دو را نیز با شمشیر از پای درآورد.

بیامد چو با شیر نزدیک شد جهان بر دل شیر تاریک شد
یکی بود نر و دگر ماده شیر برفتند پرخاشجوی و دلیر
چو نر اندر آمد یکی تیغ زد ببد ریگ زیرش بسان بسد
ز سر تا میانش به دو نیم گشت دل شیر ماده پر از بیم گشت

چو جفتش برآشفت و آمد فراز یکی تیغ زد بر سرش رزمساز

به ریگ اندر افگند غلتان سرش ز خون لعل شد دست و جنگی برش

به آب اندر آمد سر و تن بشست نگهدار جز پاک یزدان نجست
چنین گفت کای داور داد و پاک به دستم ددان را تو کردی هلاک[۴۲۳]

---

[421] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 76-78.
[422] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 85-88.

سپس نوبت به رویارویی با اژدهایی کوه‌پیکر رسید که اسب و سوار را یکجا می‌بلعید و از دهانش آتش و زهر بیرون می‌ریخت. اسفندیار دستور داد تا صندوقی چوبین برایش بسازند و در کناره‌های آن تیغه‌هایی تیز، کار گذارد و خود در آن نشست.

یکی نغز گردون چوبین بساخت	به گرد اندرش تیغ‌ها در نشاخت
به سر بر یکی گرد صندوق نغز	بیاراست آن درگر پاک مغز
به صندوق در مرد دیهیم جوی	دو اسپ گرانمایه بست اندر اوی
نشست آزمون را به صندوق شاه	زمانی همی راند اسپان به راه
زره‌دار با خنجر کابلی	به سر بر نهاده کلاه یلی
چو شد جنگ آن اژدها ساخته	جهانجوی زین رنج پرداخته[424]

وقتی اژدها اسب او را فروبرد و خواست گردونه‌اش را هم ببلعد، این تیغه‌ها در کام و دهانش فرورفتند و زخمی-اش کردند.

بپوشید خفتان جهاندار گرد	سپه را به فرخ پشوتن سپرد
بیاورد گردون و صندوق شیر	نشست اندرو شهریار دلیر
دو اسپ گرانمایه بسته بر اوی	سوی اژدها تیز بنهاد روی
ز دور اژدها بانگ گردون شنید	خرامیدن اسپ جنگی بدید
ز جای اندر آمد چو کوه سیاه	تو گفتی که تاریک شد چرخ و ماه
دو چشمش چو دو چشمه تابان ز خون	همی آتش آمد ز کامش برون
چو اسفندیار آن شگفتی بدید	به یزدان پناهید و دم درکشید
همی جست اسپ از گزندش رها	به دم درکشید اسپ را اژدها
دهن باز کرده چو کوهی سیاه	همی کرد غران بدو در نگاه
فروبرد اسپان چو کوهی سیاه	همی کرد غران بدو در نگاه
فروبرد اسپان و گردون به دم	به صندوق در گشت جنگی دژم
به کامش چو تیغ اندر آمد بماند	چو دریای خون از دهان برفشاند

[423] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 114-121.

[424] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 140-145.

نه بیرون توانست کردن ز کام / چو شمشیر بد تیغ و کامش نیام

ز گردون و آن تیغ‌ها شد غمی / به زور اندر آورد لختی کمی

برآمد ز صندوق مرد دلیر / یکی تیز شمشیر در چنگ شیر

به شمشیر مغزش همی کرد چاک / همی دود زهرش برآمد ز خاک[425]

به این ترتیب، اسفندیار از گردونه بیرون آمد و سر اژدها را به ضرب شمشیر از تن جدا کرد، اما زهر و آتش کام اژدها چندان مرگبار بود که از دودِ ناشی از چکیدن این زهر بر زمین بیهوش شد تا آنکه سپاهیان ایرانی او را یافتند. در بزمی که آن شب آراستند، گرگسار هشدار داد که فردای آن روز، اسفندیار با موجودی مهیب‌تر از هر آنچه تا آن لحظه دیده روبه‌رو خواهد شد.

تو فردا چو در منزل آیی فرود / به پیشت زن جادو آرد درود

که دیدست زین پیش لشکر بسی / نکردست پیچان روان از کسی

چو خواهد بیابان چو دریا کند / به بالای خورشید پهنا کند

ورا غول خوانند شاهان به نام / به روز جوانی مرو پیش دام

به پیروزی اژدها بازگرد / نباید که نام اندرآری به گرد

جهانجوی گفت ای بد شوخ روی / ز من هرچ بینی تو فردا بگوی

که من با زن جادوان آن کنم / که پشت و دل جادوان بشکنم

به پیروزی داد ده یک خدای / سر جاودان اندر آرم به پای[426]

به این شکل در خوان چهارم، اسفندیار با زنی جادوگر روبرو شد که در واقع پیرزالی نفرت‌انگیز و زشت بود، اما با مکر و جادو خود را به صورت زنی زیبا و جوان آراسته بود و در بزمی به اسفندیار پیوست. اسفندیار به کمک زنجیری که زرتشت به او بخشیده و آن را بر بازوی زره خود دوخته بود، بر نیرنگ او چیره شد و با خنجر او را کشت.

یکی نغز پولاد زنجیر داشت / نهان کرده از جادو آژیر داشت

به بازوش در بسته بد زردهشت / بگشتاسپ آورده بود از بهشت

بدان آهن از جان اسفندیار / نبردی گمانی به بد روزگار

بینداخت زنجیر در گردنش / بران سان که نیرو ببرد از تنش

---

[425] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 150-164.

[426] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 183-190.

زن جادو از خویشتن شیر کرد	جهانجوی آهنگ شمشیر کرد

بدو گفت بر من نیاری گزند	اگر آهنین کوه گردی بلند

بیارای زان سان که هستی رخت	به شمشیر یازم کنون پاسخت

به زنجیر شد گنده پیری تباه	سر و موی چون برف و رنگی سیاه

یکی تیز خنجر بزد بر سرش	مبادا که بینی سرش گر برش

چو جادو بمرد آسمان تیره گشت	برآنسان که چشم اندران خیره گشت

یکی باد و گردی برآمد سیاه	بپوشید دیدار خورشید و ماه[427]

آنگاه، اسفندیار به خوان پنجم رسید که نقطه عطف ماجراهایش را تشکیل می‌داد. در راه اسفندیار، کوهی قرار داشت که ماده سیمرغی با دو جوجه‌ی خویش بر آن آشیان کرده بودند و اسفندیار باید برای عبور از آن منطقه بر سیمرغ چیره می‌شد. این بار هم اسفندیار از گردونه‌ی تیغه‌دار بهره جست.

همان اسپ و گردون و صندوق برد	سپه را به سالار لشکر سپرد

همی رفت چون باد فرمانروا	یکی کوه دیدش سراندر هوا

بران سایه بر اسپ و گردون بداشت	روان را به اندیشه اندر گماشت

همی آفرین خواند بر یک خدای	که گیتی به فرمان او شد به پای

چو سیمرغ از دور صندوق دید	پسش لشکر و ناله‌ی بوق دید

ز کوه اندر آمد چو ابری سیاه	نه خورشید بد نیز روشن نه ماه

بدان بد که گردون بگیرد به چنگ	بران سان که نخچیر گیرد پلنگ

بران تیغ‌ها زد دو پا و دو پر	نماند ایچ سیمرغ را زیب و فر

به چنگ و به منقار چندی تپید	چو تنگ اندر آمد فروآرمید

چو دیدند سیمرغ را بچگان	خروشان و خون از دو دیده چکان

چنان بردمیدند ازان جایگاه	که از سهمشان دیده گم کرد راه

چو سیمرغ زان تیغ‌ها گشت سست	به خوناب صندوق و گردون بشست

ز صندوق بیرون شد اسفندیار	بغرید با آلت کارزار

[427] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 217-227.

زره در بر و تیغ هندی به چنگ	چه زود آورد مرغ پیش نهنگ
همی زد برو تیغ تا پاره گشت	چنان چاره گر مرغ بیچاره گشت[428]

به این شکل، سیمرغ هم که پس از حمله به گردونه، دست و بالش با نیزه‌ها زخمی شده بود، با ضرب شمشیر اسفندیار کشته شد و شاید از این رو بعدها جفتش رستم را یاری کرد و راه کشتن اسفندیار را به او آموخت.

اسفندیار پس از کشتن سیمرغ به جایی رسید که سرما و برفی شدید بر آن حاکم بود. در اینجا برای نخستین‌بار سپاهیان ایرانی از بازگشتن و پیش‌نرفتن، دم زدند و وقتی از گرگسار شنیدند که سرمایی کشنده بر ایشان فرود خواهد آمد، هراسان گشتند، اما اسفندیار ایشان را ملامت کرد و سپاهیان نیز به سرعت شرمگین شدند و بار دیگر رسمِ پیروی از او را در پیش گرفتند. آنگاه:

هم‌اندر زمان تندباری ز کوه	برآمد که شد نامور زان ستوه
جهان سربه‌سر گشت چون پر زاغ	ندانست کس باز هامون ز زاغ
بیارید از ابر تاریک برف	زمینی پر از برف و بادی شگرف
سه روز و سه شب هم بدان سان به دشت	دم باد ز اندازه اندر گذشت
هوا پود گشت ابر چون تار شد	سپهبد ازان کار بیچار شد
به آواز پیش پشوتن بگفت	که این کار ما گشت با درد جفت
به مردی شدم در دم اژدها	کنون زورکردن نیارد بها
همه پیش یزدان نیایش کنید	بخوانید و او را ستایش کنید
مگر کاین بلاها ز ما بگذرد	کزین پس کسی مان به کس نشمرد
پشوتن بیامد به پیش خدای	که او بود بر نیکویی رهنمای
نیایش ز اندازه بگذاشتند	همه در زمان دست برداشتند[429]

به این شکل با نیایش و دعای اسفندیار و پشوتن و سربازان، بادی نیکو وزیدن گرفت و سرما و برف را از برابر ایرانیان پراکنده کرد.

پس از آن، اسفندیار و سپاهیانش دریافتند که تا رویین‌دژ، 10 فرسنگی بیشتر راه نمانده است و از این رو بزم و شادخواری آغاز کردند، اما در همین مقطع، گرگسار نیز به بزم فراخوانده شد. اسفندیار به او وعده داد که پس از فتح رویین‌دژ

---

[428] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 256-270.

[429] شاهنامه، داستان هفت‌خوان اسفندیار: 353-363.

او را به حکومت آنجا بگمارد، اما گرگسار که از پیروزی‌های پیاپیِ پهلوان ایرانی دلخور بود، او را نفرین کرد و اسفندیار که خشمگین شده بود:

ز گفتار او تیز شد نامدار	برآشفت با تنگدل گرگسار
یکی تیغ هندی بزد بر سرش	ز تارک به دو نیم شد تا برش
به دریا فگندش هم‌اندر زمان	خور ماهیان شد تن بدگمان[430]

این تنها تلفاتی نبود که تورانیان پیش از جنگ دادند، چون در همین جا اسفندیار دو تورانیِ رهگذر را که گویا در پی شکار در کوه‌ها می‌گشتند، پیدا کرد و از ایشان در مورد رویین‌دژ پرسید؛ آن‌ها نیز ساده‌دلانه هر چه می‌دانستند گفتند و بعد اسفندیار آن‌ها را به قتل رساند. به این ترتیب، سفر پرماجرای اسفندیار به سرانجام رسید. از اینجا به بعد، ماجرای گشودن رویین‌دژ آغاز می‌شود که هفتمین خوانِ اسفندیار را تشکیل می‌دهد. اسفندیار پس از رسیدن به رویین‌دژ دریافت که تسخیر آنجا با سپاه، کاری ناممکن است. از این رو بخشی از اسبان و شتران سپاه خود را با دیبا و جامه و زر و دینار آراست و 80 صندوق را که در هر یک، دو نفر پنهان شده بودند، بر آن‌ها بار کرد. بعد جامعه‌ی خود را عوض کرد و در قالب بازرگانی که مادرش ایرانی و پدرش تورانی است به رویین‌دژ گام نهاد و هدایایی چندان گرانبها به ارجاسپ پیشکش کرد که دل او را به دست آورد و اجازه گرفت تا در جایی از شهر برای خود بازاری برپا کند.

اسفندیار مدتی را در شهر بازرگانی کرد تا اعتماد مردم شهر را به خود جلب کند و در همین حین بود که دو خواهرش را دید که با حال نزار و در کسوت کنیزان، سبو به دوش برای بردن آب از کاخ ارجاسپ خارج می‌شدند. اسفندیار، هر چند چهره‌ی خود را از ایشان پنهان کرده بود، اما همای از صدایش او را شناخت و به این ترتیب با ضرباهنگی سریع، داستان به اوج خود نزدیک شد. در نهایت، اسفندیار شبی ارجاسپ و سرداران بزرگش را به مهمانی دعوت کرد و وقتی همه خوب خوردند و نوشیدند، بر بام ارگ شهر شد و با آتش برای سپاهیانش علامتی ارسال کرد. آنگاه در حینی که ایرانیان به رویین‌دژ می‌تاختند با مردانی که از صندوقچه‌هایش بیرون آمده بودند، بر تورانیان تاخت و سرداران و پهلوانان بزرگی را که در مهمانی «لو رفته» و هویتشان افشا شده بود، قتل عام کرد. به این شکل، رویینه‌دژ گشوده شد، ارجاست و کهرم و پهلوانان بزرگ تورانی به قتل رسیدند و خواهران اسفندیار از بند رها شدند و این‌گونه بود که هفت‌خوان اسفندیار به پایان رسید.

5. ساختار هفت‌خوان رستم با وجود رنگ‌آمیزی هنرمندانه‌ترش و شهرت افزون‌ترش و آورده‌شدنش پیش از ماجرای اسفندیار، بی‌تردید بر مبنای کردارهای دلاورانه‌ای شکل گرفته است که درباره‌ی این پهلوان دینی بر سر زبان‌ها بوده است. رستم، پس از سفر ماجراجویانه‌ی کیکاووس به مازندران و شکست‌خوردنش از شاه مازندران، به ماموریتِ سهمگینِ

---

[430] شاهنامه، داستان هفت خوان اسفندیار: 429-431.

رهاندن او گسیل می‌شود. داستان هفت‌خوان رستم از آنجا آغاز می‌شود که کیکاووس در مجلسی از زبان رامشگر مازندرانی-اش، توصیف زیبایی‌های طبیعی و ثروت این سرزمین را شنید و عزم خود را جزم کرد تا آنجا را فتح کند. پس با وجود مخالفت سردارانش و هشدارهای زال، به آن قلمرو لشکر کشید، اما شاه مازندران از حمایت دیوانِ نیرومندی برخوردار بود که بر سپاه ایران تاختند و سپهسالارشان که دیو سپید نام داشت، با جادویی چشم ایرانیان را نابینا کرد و همه را در غاری به بند - کشید. آنگاه سرداران ایرانی پیکی به نزد زال و رستم فرستادند و از پهلوان ایرانی برای نجات کیکاووس کمک خواستند. رستم، یک‌تنه راه مازندران را در پیش گرفت و مسیری را پیمود که هفت خطرِ بزرگ در آن نهفته بود. ساختار این دشواری‌ها با آنچه که در هفت‌خوان اسفندیار دیدیم کمابیش یکسان است.

نخستین خوانِ رستم، نبرد با شیری نیرومند بود. رستم به همراه رخش به دشتی سبز و خرم رسید و گوری شکار - کرد و آن را کباب کرد و خورد و بعد خواب، او را در ربود. در این میان، شیری غول‌پیکر از بیشه‌ای در آن نزدیکی خارج شد و با این تدبیر که با کشتن اسب، سوار را درمانده خواهد کرد به رخش حمله کرد. رخش هم از پای ننشست و او را با ضرب سم و دندان خویش از پای درآورد، به طوری که وقتی رستم از خواب بر خاست، دید لاشه‌ی شیری در کنارش افتاده و رخش را بابت اینکه او را بیدار نکرده بود، ملامت کرد.

درآن نیستان بیشه‌ی شیر بود	که پیلی نیارست ازو نی درود
چو یک پاس بگذشت درنده شیر	به سوی کنام خود آمد دلیر
بر نی یکی پیل را خفته دید	برِ او یکی اسپ آشفته دید
نخست اسپ را گفت باید شکست	چو خواهم سوارم خود آید به دست
سوی رخش رخشان برآمد دمان	چو آتش بجوشید رخش آن زمان
دو دست اندر آورد و زد بر سرش	همان تیزدندان به پشت اندرش
همی زد بران خاک تا پاره کرد	ددی را بران چاره بیچاره کرد
چو بیدار شد رستم تیزچنگ	جهان دید بر شیر تاریک و تنگ
چنین گفت با رخش کای هوشیار	که گفتت که با شیر کن کارزار
اگر تو شدی کشته در چنگ اوی	من این گرز و این مغفر جنگجوی
چگونه کشیدی به مازندران	کمند کیانی و گرز گران[431]

رستم پس از این مرحله، به دشتی بی‌آب و علف رسید و از گرما و تشنگی به جان آمد.

[431] شاهنامه، داستان هفت‌خوان رستم: 293- 303.

یکی راه پیش آمدش ناگزیر همی رفت بایست بر خیره خیر

پی اسپ و گویا زبان سوار ز گرما و از تشنگی شد ز کار

پیاده شد از اسپ و ژوپین به دست همی رفت پویان به کردار مست

همی جست بر چاره‌جستن رهی سوی آسمان کرد روی آنگهی

چنین گفت کای داور دادگر همه رنج و سختی تو آری به سر

گرایدونک خشنودی از رنج من بدان گیتی آگنده کن گنج من

بپویم همی تا مگر کردگار دهد شاه‌کاووس را زینهار

هم ایرانیان را ز چنگال دیو گشاید بی‌آزار گیهان خدیو

گنهکار و افگندگان تواند پرستنده و بندگان تواند

تن پیلوارش چنان تفته شد که از تشنگی سست و آشفته شد

بیفتاد رستم بر آن گرم خاک زبان گشته از تشنگی چاک چاک

همانگه یکی میش نیکوسرین بپیمود پیش تهمتن زمین

ازان رفتن میش اندیشه خاست بدل گفت کابشخور این کجاست

همانا که بخشایش کردگار فراز آمدست اندرین روزگار

بیفشارد شمشیر بر دست راست به زور جهاندار بر پای خاست

بشد بر پی میش و تیغش به چنگ گرفته به دست دگر پالهنگ

بره بر یکی چشمه آمد پدید چو میش سراور بدانجا رسید[۴۳۲]

به این شکل، خوان دوم با یاری میشی که راهِ آبشخوری را به رستم نمود، پشت سر نهاده شد.

خوان سوم رستم، نبرد با اژدهایی کوه‌پیکر بود. رستم پس از نوشیدن از آبی که میش به او نموده بود و شستن سر و تن، به نخجیر پرداخت و شکاری به سیخ زد و خورد و شبانگاه به خواب رفت.

تهمتن به رخش سراینده گفت که با کس مکوش و مشو نیز جفت

اگر دشمن آید سوی من بپوی تو با دیو و شیران مشو جنگجوی

بخفت و برآسود و نگشاد لب چمان و چران رخش تا نیم شب[۴۳۳]

---

[432] شاهنامه، داستان هفت‌خوان رستم: 308- 324.

[433] شاهنامه، داستان هفت‌خوان رستم: 342- 344.

به ناگاه اژدهایی که در آن نزدیکی کنام داشت، به سویش بیرون آمد و رخش که هوشیارانه او را می‌پایید، دو بار، رستم را از خواب بیدار کرد و هر بار اژدها در تاریکی پنهان شد و رستم رخش را بابت بی‌دلیل بیدارکردنش سرزنش کرد.

ز دشت اندر آمد یکی اژدها	کزو پیل گفتی نیابد رها
بدان جایگه بودش آرامگاه	نکردی ز بیمش برو دیو راه
بیامد جهانجوی را خفته دید	بر او یکی اسپ آشفته دید
پراندیشه شد تا چه آمد پدید	که یارد بدین جایگاه آرمید
نیارست‌کردن کس آنجا گذر	ز دیوان و پیلان و شیران نر
همان نیز کامد نیابد رها	ز چنگ بداندیش نر اژدها
سوی رخش رخشنده بنهاد روی	دوان اسپ شد سوی دیهیم جوی
همی کوفت بر خاک رویینه سم	چو تندر خروشید و افشاند دم
تهمتن چو از خواب بیدار شد	سر پر خرد پر ز پیکار شد
به گرد بیابان یکی بنگرید	شد آن اژدهای دژم ناپدید
ابا رخش بر خیره پیکار کرد	ازان کاو سر خفته بیدار کرد
دگرباره چون شد به خواب اندرون	ز تاریکی آن اژدها شد برون
به بالین رستم تگ آورد رخش	همی کند خاک و همی کرد پخش
دگرباره بیدار شد خفته مرد	برآشفت و رخسارگان کرد زرد
بیابان همه سربه‌سر بنگرید	بجز تیرگی شب به دیده ندید
بدان مهربان رخش بیدار گفت	که تاریکی شب بخواهی نهفت
سرم را همی باز داری ز خواب	به بیداری من گرفتت شتاب
گر این‌بار سازی چنین رستخیز	سرت را ببرم به شمشیر تیز
پیاده شوم سوی مازندران	کشم ببر و شمشیر و گرز گران
سیم ره به خواب اندر آمد سرش	ز ببر بیان داشت پوشش برش[۴۳۴]

در بار سوم، رستم با هشدار رخش برخاست و اژدها را دید و با او درآویخت. این بار هم رخشِ وفادار به یاری سوار خود آمد و کتف اژدها را با دندان درید و به این ترتیب، رستم توانست بر او غلبه کند و سرش را از تن جدا کند.

[434] شاهنامه، داستان هفت‌خوان رستم: 345- 364.

بغرید باز اژدهای دژم همی آتش افروخت گفتی بدم

چراگاه بگذاشت رخش آن زمان نیارست رفتن بر پهلوان

دلش زان شگفتی به دو نیم بود کش از رستم و اژدها بیم بود

هم از بهر رستم دلش نارمید چو باد دمان نزد رستم دوید

خروشید و جوشید و برکند خاک ز نعلش زمین شد همه چاک چاک

چو بیدار شد رستم از خواب خوش برآشفت با باره‌ی دستکش

چنان ساخت روشن جهان‌آفرین که پنهان نکرد اژدها را زمین

برآن تیرگی رستم او را بدید سبک تیغ تیز از میان برکشید

بغرید برسان ابر بهار زمین کرد پر آتش از کارزار

بدان اژدها گفت برگوی نام کزین پس تو گیتی نبینی به کام

نباید که بی‌نام بر دست من روانت برآید ز تاریک تن

چنین گفت دژخیم نر اژدها که از چنگ من کس نیابد رها

صداندرصد از دشت جای منست بلند آسمانش هوای منست

نیارد گذشتن به سر بر عقاب ستاره نبیند زمینش به خواب

بدو اژدها گفت نام تو چیست که زاینده را بر تو باید گریست

چنین داد پاسخ که من رستمم ز دستان و از سام و از نیرمم

به تنها یکی کینه‌ور لشکرم به رخش دلاور زمین بسپرم

برآویخت با او به جنگ اژدها نیامد به فرجام هم زو رها

چو زور تن اژدها دید رخش کزان سان برآویخت با تاجبخش

بمالید گوش اندر آمد شگفت بلند اژدها را به دندان گرفت

بدرید کتفش بدندان چو شیر برو خیره شد پهلوان دلیر

بزد تیغ و بنداخت از بر سرش فروریخت چون رود خون از برش

زمین شد به زیر تنش ناپدید یکی چشمه خون از برش بردمید

چو رستم برآن اژدهای دژم نگه کرد برزد یکی تیز دم

بیابان همه زیر او بود پاک روان خون گرم از بر تیره خاک

تهمتن ازو در شگفتی بماند — همی پهلوی نام یزدان بخواند

به آب اندر آمد سر و تن بشست — جهان جز به زور جهانبان نجست[435]

چهارمین خوان رستم آن بود که به منزلی رسید زیبا و خرم و بساطی دید آراسته، پس سازی بیرون آورد و به خواندن و نواختن پرداخت، تا آنکه زنی جادوگر که مقیم آنجا بود در قالب زنی زیباروی به نزدش رفت. رستم ابتدا به او گمان بد نمی‌برد، تا آنکه در میان سخنانش، ایزد را ستایش کرد:

چو آواز داد از خداوند مهر — دگرگونه‌تر گشت جادو به چهر

روانش گمان نیایش نداشت — زبانش توان ستایش نداشت

سیه گشت چون نام یزدان شنید — تهمتن سبک چون درو بنگرید

بینداخت از باد خم کمند — سر جادو آورد ناگه ببند

بپرسید و گفتش چه چیزی بگوی — بدان‌گونه کت هست بنمای روی

یکی گنده پیری شد اندر کمند — پر آژنگ و نیرنگ و بند و گزند

میانش به خنجر به دو نیم کرد — دل جادوان زو پر از بیم کرد[436]

به این شکل رستم نیز با ساختاری شبیه به اسفندیار بر زن جادو غلبه کرد.

پنجمین خوانِ رستم، درگیری‌اش با دشتبانی بود که بر سر راه او منزل داشت و فرزندی دلاور به نام اولاد داشت و اهل و قبیله‌ای پرشمار. رستم به رسم همیشگی، پس از پیروزی در یک خوان، به خورد و خواب پرداخت و رخش را در دشت رها کرد تا برای خود بچرد، اما دشتبانی که آن منطقه را قلمرو خود می‌دانست با دیدن رخش خشمگین شد و به نزد رستم رفت و او را بیدار کرد و به اقامتش در آن دشت، خرده گرفت. رستم هم که مزاحمت دشتبان را برنمی‌تابید، بی آنکه حرفی به او بزند، دست زد و گوش‌های مرد را از جا کند و در کف دستش نهاد. دشتبان که از این هشدار خشونت‌آمیزِ او ترسیده بود با گوش‌هایی کنده‌شده به خانه گریخت و فرزندان و طایفه‌ی خود را به نبرد با رستم فراخواند. این دشتبان، پسری داشت به نام اولاد که دلاور و نامدار بود و رهبری این دسته را بر عهده داشت.

سبک دشتبان گوش را برگرفت — غریوان و مانده ز رستم شگفت

بدان مرز اولاد بد پهلوان — یکی نامجوی دلیر و جوان

بشد دشتبان پیش او با خروش — پر از خون به دستش گرفته دو گوش

---

[435] شاهنامه، داستان هفت‌خوان رستم: 365- 391.

[436] شاهنامه، داستان هفت‌خوان رستم: 418-424.

بدو گفت مردی چو دیو سیاه | پلنگینه جوشن از آهن کلاه
همه دشت سرتاسر آهرمنست | وگر اژدها خفته بر جوشنست[437]

اولاد با یارانش در دشت تاختند و به رستم رسیدند.

عنان را بتابید با سرکشان | بدان سو که بود از تهمتن نشان
چو آمد به تنگ اندرون جنگجوی | تهمتن سوی رخش بنهاد روی
نشست از بر رخش و رخشنده تیغ | کشید و بیامد چو غرنده میغ[438]

پس از لاف و رجزِ پهلوانانه‌ای که میان ایشان ردوبدل شد، دست به شمشیر بردند و رستم دمار از روزگار ایشان برآورد.

نهنگ بلا برکشید از نیام | بیاویخت از پیش زین خم خام
چو شیر اندر آمد میان بره | همه رزمگه شد ز کشته خره
به یک زخم دو دو سرافگند خوار | همی یافت از تن به یک تن چهار
سران را ز زخمش به خاک آورید | سر سرکشان زیر پی گسترید
در و دشت شد پر ز گرد سوار | پراگنده گشتند بر کوه و غار
همی گشت رستم چو پیل دژم | کمندی به بازو درون شصت خم
به اولاد چون رخش نزدیک شد | به کردار شب روز تاریک شد
بیفگند رستم کمند دراز | به خم اندر آمد سر سرفراز
از اسپ اندر آمد دو دستش ببست | بپیش اندر افگند و خود برنشست
بدو گفت اگر راست گویی سخن | ز کژی نه سر یابم از تو نه بن
نمایی مرا جای دیو سپید | همان جای پولاد غندی و بید
به جایی که بستست کاووس کی | کسی کاین بدی‌ها فگندست پی
نمایی و پیدا کنی راستی | نیاری به کار اندرون کاستی
من این تخت و این تاج و گرز گران | بگردانم از شاه مازندران
تو باشی برین بوم و بر شهریار | ار ایدونک کژی نیاری بکار

---

[437] شاهنامه، داستان هفت‌خوان رستم: 445-448.
[438] شاهنامه، داستان هفت‌خوان رستم: 455-447.

بدو گفت اولاد دل را ز خشم بپرداز و بگشای یکباره چشم

تن من مپرداز خیره ز جان بیابی ز من هرچ خواهی همان

ترا خانه‌ی بید و دیو سپید نمایم من این را که دادی نوید

به جایی که بستست کاووس شاه بگویم ترا یک به یک شهر و راه[۴۳۹]

به این ترتیب، اولاد پذیرفت تا راهنمایی رستم را بر عهده بگیرد و در مقابل، رستم وعده کرد که او را به پادشاهی مازندران منصوب کند. با این وجود، درست مانند گرگسار، رستم به او اعتماد نکرد و او را همچنان با دست بسته به همراه می‌برد و فقط در مواقعی که لازم می‌دید با او مشورت می‌کرد.

به این شکل، رستم با اولاد به ششمین خوان گام نهادند که نبرد با دیوی نیرومند به نام ارژنگ بود. این دیو به همراه سپاهیان بسیارش، نگهبانیِ راهی را بر عهده داشتند که به شهری منتهی می‌شد که کیکاووس در آن به بند کشیده شده بود. رستم، نخست اولاد را به درختی بست و بعد:

به ارژنگ سالار بنهاد روی چو آمد بر لشکر نامجوی

یکی نعره زد در میان گروه تو گفتی بدرید دریا و کوه

برون آمد از خیمه ارژنگ دیو چو آمد به گوش اندرش آن غریو

چو رستم بدیدش برانگیخت اسپ بیامد بر وی چو آذر گشسپ

سر و گوش بگرفت و یالش دلیر سر از تن بکندش به کردار شیر

پر از خون سر دیو کنده ز تن بینداخت ز آنسو که بود انجمن

چو دیوان بدیدند گوپال اوی بدریدشان دل ز چنگال اوی

نکردند یاد بر و بوم و رست پدر بر پسر بر همی راه جست

برآهیخت شمشیر کین پیلتن بپردخت یکباره زان انجمن

چو برگشت پیروز گیتی‌فروز بیامد دمان تا به کوه اسپروز

ز اولاد بگشاد خم کمند نشستند زیر درختی بلند

تهمتن ز اولاد پرسید راه به شهری کجا بود کاووس شاه

چو بشنید ازو تیز بنهاد روی پیاده دوان پیش او راهجوی

---

[439] شاهنامه، داستان هفت‌خوان رستم: 466-484.

چو آمد به شهر اندرون تاجبخش
خروشی برآورد چون رعد رخش

به ایرانیان گفت پس شهریار
که بر ما سرآمد بد روزگار

خروشیدن رخشم آمد به گوش
روان و دلم تازه شد زان خروش[440]

به این ترتیب، رستم کیکاووس و سربازان ایرانی را از بند رهاند، اما خبردار شد که نابینایی ایشان تنها زمانی درمان می‌شود که چند قطره از خون جگر دیو سپید را در چشمانشان بچکانند. پس به همراه اولاد که همچنان راهنمایش بود، راهِ غاری را در پیش گرفت که دیو سپید و پیروانش در آن زندگی می‌کردند.

برآهیخت جنگی نهنگ از نیام
بغرید چون رعد و برگفت نام

میان سپاه اندر آمد چو گرد
سران را سر از تن همی دور کرد

ناستاد کس پیش او در به جنگ
نجستند با او یکی نام و ننگ

رهش باز دادند و بگریختند
به آورد با او نیاویختند

وزان جایگه سوی دیو سپید
بیامد به کردار تابنده شید

به کردار دوزخ یکی غار دید
تن دیو از تیرگی ناپدید

زمانی همی بود در چنگ تیغ
نبد جای دیدار و راه گریغ

ازان تیرگی جای دیده ندید
زمانی بران جایگه آرمید

چو مژگان بمالید و دیده بشست
درآن جای تاریک لختی بجست

به تاریکی اندر یکی کوه دید
سراسر شده غار ازو ناپدید

به رنگ شبه روی و چون شیر موی
جهان پر ز پهنای و بالای اوی

سوی رستم آمد چو کوهی سیاه
از آهنش ساعد ز آهن کلاه

ازو شد دل پیلتن پرنهیب
بترسید کامد به تنگی نشیب

برآشفت برسان پیل ژیان
یکی تیغ تیزش بزد بر میان

ز نیروی رستم ز بالای اوی
بینداخت یک ران و یک پای اوی

بریده برآویخت با او به هم
چو پیل سرافراز و شیر دژم

همی پوست کند این از آن آن ازین
همی گل شد از خون سراسر زمین

[440] شاهنامه، داستان هفت‌خوان رستم: 520- 535.

به دل گفت رستم گر امروز جان / بماند به من زنده‌ام جاودان

همیدون به دل گفت دیو سپید / که از جان شیرین شدم ناامید

گر ایدونک از چنگ این اژدها / بریده پی و پوست یابم رها

نه کهتر نه برتر منش مهتران / نبینند نیزم به مازندران

همی گفت ازین گونه دیو سپید / همی داد دل را بدینسان نوید

تهمتن به نیروی جان‌آفرین / بکوشید بسیار با درد و کین

بزد دست و برداشتش نره شیر / به گردن برآورد و افگند زیر

فرو برد خنجر دلش بردرید / جگرش از تن تیره بیرون کشید

همه غار یکسر پر از کشته بود / جهان همچو دریای خون گشته بود[441]

به این شکل، هفت‌خوان رستم نیز پایان یافت. او جگرگاه دیو سپید را به نزد کیکاووس فرستاد و به این ترتیب، ایرانیان بار دیگر بینا شدند و نبرد خود را با شاه مازندران از سر گرفتند. در نهایت، وقتی کیکاووس بر این قلمرو چیره شد، چنان‌که رستم عهد کرده بود، پادشاهی آنجا را به اولاد سپرد.

6. برای درک ژرف‌تر آنچه که در قالب هفت‌خوان رستم و اسفندیار در شاهنامه آمده است باید نخست این دو را با هم مقایسه کنیم.

هفت‌خوان رستم و اسفندیار از این جنبه‌ها با هم شباهت دارند:

نخست: در هر دو مورد، ابرپهلوانی زورمند و دلاور، قهرمانِ داستان است.

دوم: در هر دو، قهرمان داستان، هفت مرحله‌ی دشوار را پشت سر می‌گذارد.

سوم: هدفِ قهرمان در هر دو، نجات‌دادنِ کسی دیگر است که در دست دشمنی نیرومند اسیر شده است.

چهارم: در هر دو مورد، کردار پادشاهی ناخردمند و کژرفتار مایه‌ی بروز بلایی می‌شود که باید با دخالت پهلوانِ بزرگی رفع‌ورجوع شود. در هر دو مورد انگیزه‌ی اصلی اشتباه این شاهِ نابخرد، شوق دستیابی به قدرت بوده است. در مورد کاووس، میل به پیشی‌گرفتن از جمشید و کیومرث از راه فتح مازندران و در مورد گشتاسپ، میل به حفظ تاج‌وتخت که به زندانی‌شدن اسفندیار و بی‌دفاع ماندن مرزهای ایران‌زمین منتهی می‌شود.

پنجم: در هر دو مورد، کسی که از هفت‌خوان می‌گذرد به تنهایی با خطرهای آن روبه‌رو می‌شود.

---

[441] شاهنامه، داستان هفت‌خوان رستم: 573- 598.

ششم: این موارد در خوان‌ها مشترک است: نبرد با شیر، نبرد با اژدها، نبرد با زنی جادوگر که در واقع زشت است، اما خود را به صورتی زیبا آراسته، گذار از منطقه‌ای با اقلیم ناگوار (سرمای شدید برای اسفندیار و گرمای شدید برای رستم) و در نهایت، چیرگی بر دشمنی قوی‌پنجه که سردار و سپهسالار نیز هست (ارجاسپ و دیو سپید).

هفتم: مکانِ هفت‌خوان، در هر دو مورد در مرزهای قلمرو ایران –یعنی بخشی که زیر سیطره‌ی اقتدار شاه است– قرار دارد. در مورد رستم این هفت‌خوان در سرزمین مازندران و در مورد اسفندیار در مرزهای توران اتفاق می‌افتد. در هر دو مورد، سرزمین‌های یادشده با وجود برخورداری از فرهنگی ایرانی، از موجوداتی دشمن‌خو –دیوان و تورانیان– انباشته شده‌اند که دشمن شاه ایران هستند.

هشتم: در هر دو مورد ساختار هر یک از خوان‌ها به یک دوره‌ی سختی –نبرد با دشمن و از سر گذراندن مخاطره– و یک دوره‌ی آسایش –بزم و شکار و خفتن– تقسیم می‌شود. فردوسی حتی در یک مورد هم از اشاره به اینکه پهلوانان پس از گذراندن آزمونی دشوار به خوابیدن و خوردن می‌پرداخته‌اند، کوتاهی نکرده است.

نهم: در هر دو مورد یکی از مردمانِ سرزمینِ دشمن اسیر می‌شود و نقش راهنما را ایفا می‌کند. در هر دو مورد این راهنما با دستان بسته و همچون اسیری با پهلوان داستان همراه می‌شود و به ایشان راهنمایی‌های سودمندی می‌کند.

دهم: در هر دو مورد پهلوانان پس از چیرگی بر دشواری‌ها ایزد را یاد می‌کنند و بابت پیروزی‌شان از او سپاسگذاری می‌کنند.

یازدهم: در هر دو مورد پهلوان در هفتمین خوان به تنهایی به میان قلمرو دشمن و میان سپاهیان سپهسالارشان می-رود.

دوازدهم: در هر دو مورد، تنها با کشته‌شدنِ سپهسالارِ دشمن است که رهایی کامل آن فردِ در بند ممکن می‌شود. در مورد کیکاووس، خون جگر دیو سپید برای بیناشدنش لازم است و در مورد اسفندیار، همای و به‌آفرید در کاخِ ارجاسپ در بند هستند.

بر اساس این دوازده بند، می‌توان با اطمینانی به نسبت زیاد، فرض کرد که فردوسی در آفریدن داستان هفت‌خوان از الگویی یگانه بهره جسته و در مورد دو ابرپهلوان برگزیده‌ی حماسه‌اش که یکی نماد ملیت ایرانی و دیگری نشانه‌ی دین زرتشتی است، روایت‌هایی دلکش را بر اساس این چارچوب روایت کرده است، تا جایی که متونِ امروزینِ ما نشان می‌دهد، داستان‌های هفت‌خوانی که بازخوانی کردیم، نخستین روایتِ مشابه در حماسه‌های ایرانی است، هر چند قدمت آن‌ها را به درستی نمی‌توان تشخیص داد.

7. در مورد هفت‌خوان، پرسش‌هایی را می‌توان طرح کرد. نخستین و مهم‌ترین پرسش آنکه فردوسی این الگو را از کجا آورده است؟ آیا آن را از پیش خود برساخته یا آن را از جایی وام گرفته است؟

در میان پژوهشگران معاصر، چند تنی به شباهت هفت‌خوان با مناسک رازآمیز مهرپرستانه از یک سو و هفت شهر عشق و هفت مرتبه‌ی معنوی در عرفان ایرانی تاکید کرده‌اند. به تازگی نیز هاشم رضی در گردآوری به نسبت جامعی، آرای مهم در این باره را در کتابی فراهم آورده[442] و بنابراین ما را از پرداختن به جزئیات در این زمینه، بی‌نیاز ساخته است.

خلاصه‌ی بحث آن است که ساختاری مشابه با هفت‌خوانِ شاهنامه‌ای از گذشته‌های بسیار دور در مورد یکی از آیین‌های کهن ایرانی وجود داشته است. این آیین که دین مهرپرستی یا آیین میتراست بر محور پرستش خورشید و خدای عهدوپیمان –که بعدها ماهیتی جنگاور هم پیدا کرد– استوار شده است. مهرپرستی، دینی بسیار باستانی است که ردپایش را در نخستین کتیبه‌های باقی‌مانده از آریایی‌ها –یعنی هیتی‌ها و میتانی‌هایی که در قرن هفدهم پ.م به آناتولی و شمال عراق کوچیدند– می‌توان یافت[443]. نام مهر، میترا یا میثره را در ریگ‌ودا، اوستا و سایر متون کهن هندوایرانی نیز فراوان می‌توان دید و یکی از یشت‌های مهم اوستا نیز مهریشت نام دارد. در این میان، غیاب نام مهر در گاهان و خالی‌بودن جایش در میان شش امشاسپند و مخالفت زرتشت با برخی از آیین‌های مهری –از جمله قربانی‌کردن گاو– نشانه‌ی آن است که در زمان این پیامبر باستانی، دین مهر، مهم‌ترین نیروی دینیِ جاری در میان قبایل آریاییِ چند خداپرست و رقیب اصلی دین زرتشتی بوده است. مری بویس حتی معتقد است اهورامزدا در ابتدای کار، همان وارونای هندوایرانی کهن بوده و جفت و همراه و یاور مهر محسوب می‌شده است[444].

شواهد زیادی وجود دارد که قبیله یا طبقه‌ی دینیِ موسوم به مغان که بعدها در قالب انجمن مرموز مغان به شکل نیرویی تاثیرگذار در عصر هخامنشی و اشکانی عمل کردند و در نهایت در عصر ساسانی به اقتداری سیاسی دست یافتند، در اصل طایفه‌ای مهرپرست بوده‌اند. از آنجا که نخستین حلقه‌ی سازمان‌یافته‌ی مبلغان زرتشتی هم همین مغان بودند دور از ذهن نیست اگر بپذیریم این گروهِ مهرپرست در زمانی دوردست، پیروی از زرتشت را برگزیدند، اما آن را با آیین‌های مهری درآمیختند و به این ترتیب است که در اوستای نو، مهر به صورت عنصری نیرومند و برجسته احیا می‌شود. این تلفیق میان آیین زرتشتی و مهری بی‌تردید در زمانی پیش از عصر هخامنشیان و احتمالا در دوران ماد که نیروی سیاسی واحدی بر شمال غربی و شمال شرقی ایران‌زمین حاکم می‌شد، انجام پذیرفته است. به هر حال، این اتحاد کامل و تمام نبود و تا دیرزمانی مغانِ مهرپرست و زرتشتیان راست‌دینِ هوادار مهرزدایی از دین را داشته‌ایم.

---

[442] رضی، 1371.

[443] ی‌وول، 1385.

[444] Boyce, 2001.

به هر صورت، چند چیز در مورد آیین مهری آشکار است. نخست آنکه این دین، خصلتی مردانه، پنهانی و رازورزانه داشته است و عناصری از آیین‌های کهن شمنی و مراسم تشرف در آن وجود داشته است. همچنین می‌دانیم که بخش مهمی از مفاهیم عرفانی ایرانی، در حقیقت دنباله‌ی دین میترایی است. استعاره‌ی نور در برابر ظلمت، عهد الست و از همه مهم‌تر، ارتباط انسان و خداوند در قالب عشق و «مهر»، میراثی است که از مهرپرستان دیرینه برای ما باقی مانده است.

دومین نکته آنکه آیین مهر، به ویژه در میان قبایل ایرانی کوچگردی که شهرنشینی پیشه نکرده بودند، بسیار رواج داشته است. سکاها و ماساگت‌ها و سرمت‌ها و سایر قبایل ایرانی رمه‌دار، عمدتا تا عصر ساسانی، دین زرتشتی را نپذیرفته و همچنان مهرپرست باقی مانده بودند. به همین دلیل هم قبایل پارتی که در واقع شاخه‌ای از همین سکاهای کوچگرد بودند، تعصب زرتشتی چندانی نداشتند و به طور خاص، به مهر ارادت نشان می‌دادند، چندان‌که نام چهار تن از شاهانشان، مهرداد است.

پیش از این گفتیم که روایت‌های پهلوانی مربوط به «جریانِ سیستانی» در شاهنامه که زنجیره‌ی پهلوانیِ نریمان و سام و زال و رستم و فرامرز را شامل می‌شود، در واقع به همین قبایل تعلق داشته‌اند و به همین دلیل هم این پهلوانان در شاهنامه، بی‌دین و غیر زرتشتی نموده شده‌اند. این تعارض پهلوانان سیستانی با پهلوانان رسمی و شاهنشاهی که اسفندیار و کیانیان آغازگاه‌هایش هستند در رزم‌نامه‌ی رستم و اسفندیار به اوج خود می‌رس، و به زودی خواهیم گفت که درگیری این دو نیز خصلتی دینی دارد.

سومین نکته در مورد آیین مهری آن است که این دین با وجود قدمت بسیار بسیار زیادش که تا اوایل هزاره‌ی دوم پیش از میلاد؛ یعنی، چهار هزار سال پیش، قابل ردیابی است، سرسختی و پایداری زیادی هم به خرج داده و وامگیری‌های فراوانی از آن صورت گرفته است. خودِ آیین مهری در گستره‌ای وسیع –از قبایل سکای مقیم ورارود و مرزهای مغولستان گرفته تا قبایل سلت و سکاهای مقیم اروپا– رواج داشته است[۴۴۵] و گذشته از شاهان اشکانی که برخی از ایشان به احتمال مهرپرست بوده‌اند، می‌دانیم که امپراتوران روم نیز در مقطعی مهرپرست شدند، به طوری که در زمان ظهور مسیحیت، آیین مهرپرستی مهم‌ترین رقیب مسیحیت تلقی می‌شد و خودِ ظهور مسیح نیز روایتی است که در زمینه‌ای میترایی-زرتشتی پدیدار شده است[۴۴۶].

آخرین امپراتور روم که آیین‌های دینی کهن رومی را تبلیغ می‌کرد و با مسیحیت دشمنی می‌ورزید، یولیانوس مرتد است که به خاطر اصرارش در برگزاری مراسم مهری با لقب گاوکش شناخته می‌شد و خود، یک کاهن بلندپایه‌ی میترایی

---

[445] دی‌وی‌دسون، 1385.

[446] Whitman, 1933.

بود[447]. آیین‌ها و ادیان دیگر نیز از مهرپرستی بسیار وام گرفته‌اند، چنان‌که مسیحیت از نظر ساختار و مراسم و حتی لباسِ روحانیون و سلسله‌مراتب به صورت زیرشاخه‌ای از مهرپرستی –البته با محتوای کاملا متمایزِ سامی– جلوه می‌کند. ردپای نشانگان مهرپرستانه را در آیین‌های مانوی و مزدکی تا حدودی و در عرفان ایرانی و اسلامی با روشنی و شدت بسیار می‌توان دید که پرداختن به آن، بحثی دیگر را می‌طلبد.

چهارمین نکته در مورد آیین مهر، آنکه در آن سلسله‌مراتبی از رازآموزی وجود داشته است؛ یعنی، مهرپرستان، بسته به مهارت‌ها و دانش خویش در پایگانی قرار می‌گرفته‌اند و پس از عبور از یک مرحله، طی مراسمی مخفیانه و رازآمیز، گذار به مرحله‌ی بعدی را تجربه می‌کردند و به این ترتیب در سلسله‌مراتب رازآموختگی، ارتقا می‌یافتند. جزئیات مناسک مهرپرستانه به دلیل مخفیبودنِ این آیین‌ها، به درستی روشن نشده است، اما تقریبا تردیدی وجود ندارد که شمار این پایگان، هفت تا بوده و بنابراین هفت مرحله‌ی گذار نیز برای تشرف به بالاترین مرتبه‌ی رازآموختگی در آن وجود داشته است. بر مبنای مستندات موجود در ادبیات ایرانی و بقایای بازمانده در اسناد رومی می‌دانیم که گذار از یکی از هفت مرحله به مرتبه‌ی بالاتر، با اجرای مراسمی رازورزانه و پنهانی انجام می‌گرفته است[448]. مراسمی که در جریان آن مهرپرستِ در حال تشرف، آزمونی دشوار را از سر می‌گذرانده و پس از اثبات شایستگی خود، درحلقه‌ی اعضای بلندپایه‌تر پذیرفته می‌شده است.

هفت پایه‌ی میترایی در روم به ترتیب با نام‌های کلاغ، همسر، سرباز، شیر، پارسی، پیک خورشید و پدر شناخته می‌شد. مرحله‌ی کلاغ، به نوآموزان مهرپرست اختصاص داشت. کلاغ، همان پرنده‌ای بود که در اساطیر مهری پیام خدایان را به مهر ابلاغ می‌کرد و مراسم قربانی گاو با اشاره‌ی او آغاز می‌شد.

علامت کسی که در این مرحله قرار داشت، عصایی بود که دو مار به دور آن پیچیده بودند و این نماد شفایافتنِ نوآیین از دردِ روزمرگی بود. این عصا در یونان کایدئوس ( ) نامیده می‌شد و علامت ویژه‌ی هرمس، خدای پیمان و تجارت (و دزدی!) بود که برخی نامش را با هرمز مربوط دانسته‌اند و در هر حال در مورد پیوندش با مراسم رازآمیز شرقی تردیدی وجود ندارد. امروزه، همین عصا علامت دانش پزشکی است.

مرحله‌ی همسر، به عقد عرفانی نوآموز با خدای مهر مربوط می‌شد و مراسم گذار آن به شکلی بود که گویی نوآموز با میترا عقد ازدواج می‌بندد. این مراسم همان است که در آیین رهبانیت مسیحی باقی مانده است و به شکلی ریاضت طلبانه –که در اصلِ میترایی‌اش وجود نداشته– در قالب ازدواج مقدس راهبان و کشیشان با مسیح و عهدبستن‌شان برای تجرد –که در اصل مراسمی مانوی است– تثبیت شده است.

---

[447] Smith, 1995.
[448] Beck, 2000.

سرباز که سومین پله در سلسله‌مراتب مهرپرستی است، به خاستگاه نظامی این آیین اشاره می‌کند، چراکه ما می‌دانیم مهرپرستی دینِ محبوب جنگاوران و سرداران بوده است و پراکنده‌شدنش در روم نیز از مجرای سربازان ایرانی که اسیر شده و به روم برده می‌شدند، ممکن گشته است. در ایران نیز مهر تا دیر زمانی –حتی تا پایان دوران ساسانی– در میان طبقه‌ی ارتشتار، نفوذی تمام یافت و پس از اسلام که این طبقه منقرض شد، در وارثانش به شکل آیین‌های عیاری و فتوت و جوانمردی بازسازی شد و نمودهای مهرپرستانه‌ی کهنش را به عریانی نمایش داد، چندان که واپسین بازمانده‌ی این جریان فرهنگی در ایران امروز –که زورخانه باشد– در اصل، نوعی معبد میترایی است[۴۴۹].

مرحله‌ی شیر با آتش و مراسم افروختن آتش پیوند داشت که شاید وامگیری‌ای از زرتشت بوده باشد یا بقایای آیین‌هایی دیرینه‌تر از او در این مورد محسوب شود. پس از آن مرحله پارسی بوده که نماد آن مردی با لباس پارسی –شبیه سربازان هخامنشی– بوده است. این مرحله که یکی ازممتازترین مرتبه‌های مهرپرستی را تشکیل می‌داده، با مفهوم راز پیوند داشته و به آیین‌های شب مربوط می‌شده است. علامت کسی که در آن پایه مشرف می‌شده، برگرفتن داس بوده که نمادی از هلال ماه محسوب می‌شده است.

پس از آن مرحله‌ی پیک خورشید است که در کلیسای کاتولیک نمادها و لباس‌هایش با دقتی در خور توجه در قالب طبقه‌ی کاردینال‌ها باقی مانده است. والاترین پله‌ی مهرپرستی، پدر یا بابا نامیده می‌شده است؛ لقبی که در میان عرفای ایرانی –از همه مشهورتر بابا طاهر عریان– بسیار به چشم می‌خورد و لقب امروزین رهبر کاتولیک‌ها –پاپ– بازمانده‌ای از آن است.

ناگفته نماند که مسیحیان رومی –که بعدها با سازماندهی سنت آگوستین– که خود 9 سال مانوی بود– با عنوانِ کاتولیک شناخته شدند– تقریبا تمام ساختار و رمزگانِ رقیبان خویش –یعنی مهرپرستان– را اختیار کردند و در مقابل، محتوای مسیحی خود را در آن دمیدند؛ یعنی، آیین مهری که بر مبنای آزادی اراده و عهد و پیمان میان انسان و خدایان استوار بود، در رومِ مسیحی به پوسته‌ای از نمادهای جذاب میترایی فروکاسته شد که محتوای مسیحیِ برده‌وار و مبتنی بر اطاعت محض از خداوندی قهار را پنهان می‌کرد.

با این شرح، معلوم می‌شود که آیین مهرپرستی در توسعه‌ی باختری خود، برای مدتی به دینِ ویژه‌ی سربازان رومی و در نهایت، امپراتوران روم تبدیل شد و پس از دو قرن اقتدارِ بی‌چون و چرا، توسط مسیحیتی که رمزگانش را وام می‌گرفت و محتوایش را طرد می‌کرد، منقرض شد.

---

[449] بهار، 1355.

اما مهرپرستی در زادگاه خاوری خود، سرنوشتی بسیار متفاوت یافت. تاکید مهرپرستان بر رازورزانه‌بودنِ دینشان و مهارتی که مغان در تلفیق آرای گوناگون به خرج می‌دادند، باعث شد تا مهرپرستی در ایران‌زمین به سادگی با آیین‌های دیگر، چفت‌وبست شود. نخستین ترکیب نیرومند و موفق در این مورد، چنان‌که گفتیم به درآمیختگی مهرپرستی و زرتشتی‌گری مربوط می‌شد که به قدری پیش رفت که از حدود قرن سوم پ.م به بعد، گذشته از جنبه‌ی صوری و مناسک‌آمیزِ آیین مهری، محتوایش را به سادگی نمی‌توان از فلسفه‌ی زرتشتی تفکیک کرد.

پس از ظهور اسلام، دومین ترکیب نیرومند در این جریان فرهنگی پدیدار شد. این تلفیق احتمالا در قرن چهارم هجری به شکلی پخته منتهی شده باشد و همان بود که تصوف ایرانی و عرفان اسلامی را رقم زد. نشان‌دادن جریان‌های فرهنگی‌ای که در این قرنِ مهم در ایران‌زمین –و به ویژه در خراسان با هم گره خوردند و شالوده‌ی هویت ایرانی جدید ما را برساختند، به بحثی مفصل و مستقل نیاز دارد. تنها در اینجا باید بر این نکته تاکید کنم که مهرپرستی یکی از آیین‌ها و جریان‌های فرهنگی مهمی بوده که در این قرن بر پیکربندی معانی فرهنگی ایرانی و بازسازی هویت ایرانی تاثیر گذاشته و به طور مشخص از مجرای فرقه‌ی اسماعیلی و تصوفِ شریعت‌گریزِ ابوالحسن خرقانی و بایزید بسطامی بوده که ردپایی ماندگار را تا به امروز از خود به جای گذاشته است. فردوسی، دست بر قضا، دقیقا در جایگاه جغرافیایی و تاریخیِ مرکزینی در این جوش‌وخروش فرهنگی قرار داشته است و هفت‌خوان خود را هم در این زمینه آفریده است.

مفهوم هفت‌خوان، بعدها به ویژه از مجرای عرفان ایرانی و ادبیات فارسی ترویج شد و روایت‌هایی بسیار متنوع و جهانگیر را از خود به جا گذاشت که منطق‌الطیر عطار و روایت‌های مولوی، عین‌القضات، حلاج، سنایی و سهروردی از آن تنها مشتی از خروار را بازمی‌نمایاند. احتمالا نخستین کسی که در این بین هفت‌خوان را بر مبنای عرفان اسلامی تفسیر کرد، سنایی بود که دیو سپید را همتای نفس گرفت و چیرگی رستم بر او را چونان غلبه‌ی روان سالک بر امیال نفسانی تعبیر کرد:

چون ولایت‌ها گرفت اندر تنت دیو سپید رستم راهی گر او را ضربت رستم زنی

پس از او نیز تعابیر عرفانی از هفت مرحله، بارها و بارها در ادبیات فارسی تکرار شده است. با این تفاوت که به تدریج بافت جنگاورانه و حماسی‌اش را از دست داده و به زمینه‌ی ادبیات عامیانه انتقال یافته است، چنان‌که در بافت داستان‌های جانوران (منطق‌الطیر عطار) و یا چارچوب‌های آرمانشهری(هفت شهر عشق) جای گرفته است.

در تمام این روایت‌ها، هفت‌خوان یا هفت مرحله، در اصل به مراحل گذاری اشاره دارند که به رازآموزی و روشن‌شدگی تدریجی سالک منتهی می‌شوند. دلالتی کاملا مهرپرستانه، که گهگاه همچون شاهنامه، ماهیتی حماسی و نظامی یافته است. در واقع چنین می‌نماید که پس از سپری‌شدنِ عصر زرین سامانی که ایرانیان، آخرین تحرکات جنگی و نظامیِ کاملا ایرانی را از خود بروز دادند، مفهومِ «جنگِ ایرانی» همراه با انقراض طبقه‌ی ارتشتار و اسوارِ ایرانی، به تدریج رو به زوال

رفته باشد و آداب جنگی نوینی که بر آمیختگی عنصر ترک و عرب و ایرانی تکیه کرده بود و فردوسی به خوبی در پایان شاهنامه، پیش‌بینی‌اش کرده است، جایگزین آن شده باشد. شاید به همین دلیل هم هست که دلالت‌های ارتشی و حماسی هفت‌خوان پس از اثر سترگ فردوسی دیگر ادامه نیافت و این رمزگان به قلمرو آسمان و متون عرفانی ناب تبعید شدند.

8. هفت‌خوان رستم و اسفندیار به روشنی دلالتی مهرپرستانه دارد. هر دوی این پهلوانان تا پیش از آن که در راهِ هفت‌خوان قدم بگذارند، مردانی نامدار و دلاور بوده‌اند. هر دوی آن‌ها پس از عبور از هفت‌خوان، دچار نوعی دگردیسی می-شوند و نمادی شخصی را به دست می‌آورند که یادآورِ هویت ویژه و ممتازشان است. هر دو با عبور از هفت‌خوان، نوعی اوج را در سرگذشت خویش تجربه می‌کنند. برای آنکه ماهیت هفت‌خوان در شاهنامه دقیق‌تر روشن شود، باید هر یک از این وجوه اشتراک را با دقتی بیشتر وارسی کرد.

رستم و اسفندیار تا پیش از آنکه به هفت‌خوان روی آورند، پهلوانانی دلاور و نامدار بوده‌اند. رستم در زمانی که مسیر مازندران را در پیش گرفت، جهان‌پهلوانی بود که سرداران ایرانی برای نجات شاهشان دست به دامن وی می‌شدند و اسفندیار در آن روزی که راهِ رویین‌دژ را در پیش گرفت، پهلوانی مقدس بود که بارها تورانیان را شکست داده و زرتشت با دست خود زنجیری به زرهش بسته بود. بنابراین این دو برای دستیابی به نام بزرگ نبود که هفت‌خوان را پشت سر گذاشتند. در واقع، ضرورتی بیرونی و فشارِ رخدادی خارجی بود که حرکت ایشان در هفت‌خوان را رقم زد و جالب آنکه در هر دو مورد، رهاندن دیگری عاملی است که این ضرورت را صورتبندی می‌کند.

با وجود آنکه این دو در هنگام گام‌نهادن در مسیر هفت‌خوان پهلوانانی نامدار بودند، اما وقتی بر خطرات آن چیره شدند و از آزمون‌های آن سربلند بیرون آمدند، هویتی تازه و خصلت‌هایی نو را به دست آوردند. رستم پس از کشتن دیو سپید، پوست سرش را کند و آن را بر کلاهخودش کشید و تصویر مشهورِ رستم شاخدار را پدید آورد که به سادگی می‌تواند در ادامه‌ی زنجیره‌ای بلند از ابرپهلوانان و قهرمانان شاخدار قرار گیرد.

فراموش نکنیم که شاخ، از دیرباز در ایران‌زمین نماد قدرت و باروری بوده است. به ویژه گویا ایلامیان، نخستین مردمانی بودند که دلالتی دینی و اساطیری را به این اندامِ سخت نسبت دادند. در اواخر هزاره‌ی دوم، وقتی شاه ایلام از بسیج نظامی بزرگش بر ضد مردم میانرودان سخن می‌گفت، لاف می‌زد که سربازان شاخدارش بر سپاهی انبوه از مردم بابل و آشور چیره شده‌اند و دیوارنگاره‌های بابلی نیز این دشمنان را به صورت مردانی شاخدار نشان می‌دهد که بی‌تردید به معنای نصب‌شدن شاخ بر کلاهخودشان بوده است[۴۵۰]. به همین ترتیب، می‌بینیم که شاهان آشور وقتی به قلمرو ایلام لشکر می‌کشند از چیرگی از جنگاوران شاخدار این قلمرو سخن می‌گویند. اهمیت شاخ در ایلام به قدری بوده که حتی معبدها را هم شاخدار

---

[450] هی‌نتس، 1371: 144.

می‌ساخته‌اند، چنان‌که آشور بانیپال در فتح‌نامه‌اش می‌گوید که شاخ‌های مفرغین معبد اینشوشیناک را در شوش برکنده و بر دیوارنگاره‌هایش معابد ایلامی را با شاخ‌هایی عظیم بر بدنه‌شان تصویر می‌کند[451].

احتمالا بر اساس این تصویر دیرینه از پیوند میان شاخ و قدرت بوده که اساطیر بعدی در مورد ابرپهلوانان شاخدار برساخته شده است. گیلگمش در برخی از مُهرهای سومری، کلاهی شاخدار بر سر دارد و زیورهای مفرغین لرستان، بارها و بارها موجوداتی شاخدار را باز می‌نمایند که می‌بایست ایزدانی نیرومند یا جنگاورانی نامدار بوده باشند. بعدها، وقتی کوروش بزرگ که نخست شاه ایلام بود، ایران‌زمین را گشود و نخستین کشور متحد را بر این پهنه بنیان نهاد، خود را با شاخ‌هایی بلند بر دشت مرغاب بازنمود و این روایت که کوروش بزرگ شاخ داشته است، دهان به دهان گشت تا به گوش یونانیانی رسید که در کوروش‌نامه‌هایشان به کلاه شاخدار او اشاره کردند و بعد از سه قرن، وقتی مشهورترین مقلد کوروش؛ یعنی، اسکندر کوشید تا کارِ او را تکرار کند و به فتح ایران‌زمین شتافت، شاخ قوچی را بر سر بست و در جنگ جز با کلاهخودی شاخدار حضور نمی‌یافت. این نقش شاخدار او بر سکه‌هایش نیز نقش شده بود با این تفاوت که نگاره‌هایش چنان ترسیم می‌شد که گویی شاخ از سرش روییده است.

در این میان، روایت عبرانی از شمایل موسی را هم داریم که در بابل و قلمرو ایرانِ هخامنشی صورتبندی شده بود و این پیامبر را با دو شاخ برجسته بر پیشانی نشان می‌داد، درست همان طور که میکل‌آنژ، امانت‌دارانه در تندیس زیبای موسای خویش، بازنموده است.

به این ترتیب، نقش شاخ را از کتیبه‌های ایلامی و بابلی، تا نقش‌برجسته‌ی کوروش در دشت مرغاب، تا سکه‌های اسکندرِ شاخدار و تا موسای شاخدار و سنتروکِ اشکانی که شاخ گوزن بر کلاهخود داشت، تا جنگاوران وایکینگ که حدود 1000 سال بعد، از همین الگو پیروی کردند، همگی شاخ را نماد قدرت و نیرو می‌دانستند.

در این زمینه‌ی غنی و رنگارنگ از پهلوانان شاخدار، بی‌تردید رستم، برجستگی و نمودی خاص دارد و دلیل آن هم شیوه‌ی شاخدارشدنش است. در اساطیر عبرانی، چنین آمده که موسی از آغاز شاخ داشته است و در مورد کوروش نیز در کوروش‌نامه‌های یونانی چنین روایتی وجود داشته است. شاخداربودن کوروش البته دور از ذهن نیست، چون او واپسین شاهِ ایلام و نخستین شاه ایرانِ متحد بود و قاعدتا از سنت شاهان ایلامی که تاجی شاخدار بر سر می‌گذاشتند پیروی می‌کرده است، اما در مورد پیامبر-پهلوانی مانند موسی که در سنتی عبرانی پرورده شده و در زمینه‌ی فرهنگی اولیه‌اش فاقد چنین عنصری بوده است، وجود شاخ غریب می‌نماید. به دلیل همین غرابت است که به گمانم روایتِ کوروش، منشأ بخشی از عناصر سیمای

[451] برای ارجاع‌های مکرر در این باره بنگرید به: هی‌نتس، 1371.

موسی، از جمله شاخ او بوده باشد، چراکه عناصر اساطیری دیگری –تهدید در زمان کودکی، پرورده‌شدن در خانواده‌ای غریبه و ارتباط کشمکش‌آمیز با کاخ شاه در نوجوانی– نیز در هر دوی این شخصیت‌ها مشترک هستند.

به هر صورت، رستم چنان‌که در مورد کوروش و موسی ادعا می‌شد، از ابتدای کار شاخ نداشته است و به طور مادرزاد با قدرتی که شاخ، نماینده‌ی آن است، پیوند نخورده بود. او شاخ خویش را به دست آورد، اما نه چنا که در مورد اسکندر می‌بینیم با سبکسری و همچون نمایشی پوک. کلاه شاخدار رستم تفاوتی بنیادین با شاخ‌های دیگران دارد و آن هم اینکه چنین شاخی را به عنوان علامت تشرف و به دنبال گذار از هفت‌خوان به دست آورده است. کلاه شاخدارِ رستم که تنها نمادی برای بازشناسی اوست و نه ابزاری جنگی یا سلاحی کارآمد، به نشانه‌ای می‌ماند که عبور از هفت‌خوان بر جنگ افزارهایش حک کرده باشد.

از سوی دیگر، اسفندیار هم با گذر از هفت‌خوان، سرنوشتی مشابه پیدا کرد. او نیز پس از عبور از هفت‌خوان نوعی دگردیسی را تجربه می‌کند. فردوسی در اشاره به این دگردیسی صراحت به خرج نداده، اما به روشنی با دنبال‌کردن داستان اسفندیار می‌توان به این تغییر پی‌برد. اسفندیار تا پیش از آنکه هفت‌خوان را سپری کند، بدنی همچون دیگران داشته که رنجه و زخمی می‌شده است، چندان که وقتی پدرش او را با غل‌وزنجیر به قلعه‌ی کبودان تبعید کرد، دست و پای پهلوان از فشار زنجیرها رنجه شد، اما اسفندیاری که هفت‌خوان را به پایان رساند، مردی رویین‌تن بود. او با فاصله‌ای اندک پس از پیروزی در این ماموریت، به نبرد با رستم فرستاده شد و فردوسی به روشنی در آنجا قید کرده استکه تیرهای رستم بر بدن اسفندیار کارگر نبود و وقتی رستمِ به جان آمده از این حریف رویین‌تن راز این کار را از سیمرغ پرسید، او گفت که تیر، تنها بر چشم اسفندیار رخنه می‌کند.

البته روایت‌های دیگری هم در مورد رویین‌تن شدن اسفندیار وجود دارد. از آنجا که این پهلوان، مردی مقدس هم بوده و نخستین و مهم‌ترین پهلوان دینی زرتشتی هم محسوب می‌شده است، برخی این خصلت وی را به نظرکرده بودنش نسبت داده‌اند. روایت‌هایی که رویین‌تنی اسفندیار را به زرتشت و نه هفت‌خوان منسوب می‌دارند، عموما بر مبنای متن دینکرد نگاشته شده‌اند که روایت‌هایش بسیار کهن‌تر از فردوسی است و در آن اثری از هفت‌خوان دیده نمی‌شود.

مشهورترین و کامل‌ترین متنی که به پیوند رویین‌تنیِ اسفندیار و دین مزدیسنی اشاره دارد، کتابچه‌ای پهلوی به نام ویجَرکرد دینیگ است. متنی که در حدود قرن سوم هجری نگاشته شده است و داستان برانگیخته‌شدنِ زرتشت و زندگی او را تا زمان مرگش از زبان پسرعموی زرتشت –مدیوماه، پسر آراستی– بازگو می‌کند. قضیه‌ی مراسم یادشده از آنجا شروع می‌شود که زرتشت، پس از معجزه‌هایی که در دربار گشتاسپ ظاهر می‌کند و تبلیغی که برای دین مزدیسنی می‌نماید، آماج حسد و کینه‌ی دشمنانش قرار می‌گیرد و گشتاسپ او را زندانی می‌کند. در این میان، اسبِ محبوب شاه دچار بیماری غریبی می‌شود و

دست و پایش در شکمش فرو می‌رود. گشتاسپ که از این رخداد بسیار اندهناک شده بود، به توصیه‌ی خویشاوندان مزداپرست خود، زرتشت را از زندان آزاد کرد تا دردِ اسب را چاره کند.

زرتشت که پزشکی ماهر بود، اسب را درمان کرد و به عنوان پاداش از شاه خواست تا فرزندش، اسفندیار، با او عهد ببندد تا از دین او پاسداری کند. اسفندیار چنین کرد و گشتاسپ که از درمان‌شدنِ اسبش خوشنود بود، بار دیگر به زرتشت اجازه داد تا به تبلیغ بپردازد. به این ترتیب، جاماسپ و اسفندیار و پشوتن و مدیوماه که راوی داستان است، به شاگردی زرتشت پذیرفته شدند.

گشتاسپ پس از مدتی، چون تقدس زرتشت را دید از او خواست تا چهار خواسته‌اش را برآورده کند. این خواسته‌ها عبارت بود از دیدن مینو و جایگاه پارسایان در بهشت، جاویدان و بی‌مرگ شدن، دانستنِ همه چیز تا پایان زمان و هنگام رستاخیز و رویین‌تن شدن. زرتشت به او گفت که تنها یکی از این چهار را برایش برآورده خواهد کرد و سه تای دیگر بهره‌ی سه خویشاوند نزدیکش خواهد شد. به این ترتیب گشتاسپ نخستین خواسته را برگزید و مراسمی برپا کردند تا زرتشت، چهار نیروی یادشده را به گشتاسپ و درباریانش اهدا نماید. بهرام پژدو که در قرن هفتم هجری منظومه‌ی زراتشت‌نامه را بر اساس این بخش از دینکرد سروده است در شرح چگونگی رویین‌تن شدنِ اسفندیار می‌گوید[452]:

زراتشت فرمود یشتن برون	چو شد سوی برهان دین رهنمون
نهادند بر آن درون چهار چیز	می و بوی و شیر و یکی نار نیز
چو یشتش مر او را به وستا و زند	زراتشت پیغمبر ارجمند
از آن یشته می خورده‌ی شاه گشت	ز خوردن همانگاه آگاه گشت
تنش خفته سه روز بر سان مست	روانش به مینو شد ایزدپرست
بدید اندر آن مینوی کردگار	روانش همه نیکویی آشکار
به مینو در آن جای خود بنگرید	هم آن جای نیکان و پاکان بدید
بدید اندرون پایه‌ی هر کسی	همیدون بدید از عجایب بسی
پشوتن از آن در طرف شیر داد	بخورد و نیاورد از مرگ یاد
به جاماسپ دادش از آن یشته بوی	همه علم‌ها گشت روشن بدوی
بدانست چیزیکه خواهد بُدن	و تا رستخیز آنچه خواهد شدن
وزآن پس بدادش به اسفندیار	از آن یشته‌ی خویش یک دانه نار

[452] بهرام پژدو، 1338: 77-79.

بخورد و تنش گشت چون سنگ و روی   نبد کارگر هیچ زخمی بدوی

از این گونه اندر سخن گوش دار   که بودست رویین‌تن اسفندیار

به این ترتیب، روشن است که در روایت دینی هم، رویین‌تن شدنِ اسفندیار، نتیجه‌ی نوعی مناسک تشرف و گذار بوده است. این مراسم –یشتن– با چهار هدیه‌ی زرتشت به چهار حامی اولیه‌اش گره خورده است. مراسمی که هنوز هم در میان زرتشتیان هند و ایران باقی مانده است. این مراسم که یشتِ درون نامیده می‌شود، در واقع نوعی مراسم خداخوران است. درون، با دالِ ساکنِ ابتدایی، به معنای نان فطیر است و غذایی است که در این مراسم مورد استفاده قرار می‌گیرد. مراسم درون در کل به گستردن خوانی از غذاها بر بستری از سبزه‌ی مقدس مربوط می‌شود که با به کار گرفتن برسم به خوانِ غذای خدا دگردیسی می‌یابد.

معمولا در این مراسم دعاهایی خوانده می‌شود و ایزدانی –گاه هوم– نیایش می‌شوند و در نهایت، غذاهای موجود بر سفره –به ویژه نان فطیر– به مومنان داده می‌شود تا آن را بخورند. این در واقع شکلی کهن از مراسم بسیار باستانیِ خداخوران است که در جریان آن اعضای انجمن مومنان، جانوری را که به توتم قبیله مربوط می‌شود و مانای خداوند در او جاری است، می‌کشند و قربانی می‌کنند و می‌خورند و به این ترتیب در نیروی حیاتی وی شریک می‌شوند. شکلی نمادین از این آیین همچنان در مراسم عشای ربانی در میان مسیحیان رواج دارد که در آن خون و گوشت مسیح به شکلی نمادین خوراک مومنان می‌شود.

زرتشت، به این شکل مراسمی را برگزار می‌کند که قرار است در آن برگزیدگان و حامیان اولیه‌ی آیینش، در اقتدار ایزدی که او را فرستاده است، شریک گردند. با این وجود، هیچ یک از این چهار پهلوان، نان فطیر را نمی‌خورند. به جای آن، می، شیر، عود و انار است که مصرف می‌شود. دلالت نمادین این هر چهار عنصر به قدر کافی برای کسانی که در رمزشناسی عرفانی مطالعه دارند، روشن است.

می از آنجا که هشیاری و خودآگاهی را دچار وقفه و اختلال می‌کند از دیرباز به عنوان ساده‌ترین و سبک‌ترین روانگردان در مراسم شمنی کاربرد داشته است و شواهدی بسیار در دست است که نشان می‌دهد مخدرهایی افزودنی مانند تریاک و حشیش نیز در مراسمی به آن افزوده می‌شده‌اند و به طور مشخص، بنگِ گشتاسپی که در بندهای زراتشت‌نامه به تاثیرش بر شاه ایران اشاره شده، نمونه‌ای از این مواد بوده است.

به این ترتیب، گشتاسپ با مصرف شراب، مخدری که کاربرد آیینی دارد، به خواب فرومی‌رود و جایگاه بزرگان و پارسایان را در مینو می‌بیند. وقتی روانِ شاهِ شکاک به مینو می‌رود و فرشتگان و فروشی‌ها را می‌بیند، به حقانیت زرتشت ایمان می‌آورد و دیگر از بذل جان و مال در راه او دریغ نمی‌کند. جالب آن است که باده و می، دلالت عرفانی خود را و کاربرد

خویش را برای تعطیل عقل و پیوند روح فرد با عالم علیا همچنان در اساطیر ایرانی حفظ می‌کند و حتی در عرفان اسلامی نیز جایگاهی مرکزی می‌یابد.

شیر که نخستین غذای نوزاد است، نماد زندگی و حیات است و دلالت‌های اساطیری فراوانی در پیوند با زندگی، درباره‌اش وجود دارد. برجسته‌ترین نمونه آن، که افشرده‌ی هوم را که در سنت ودایی و زرتشتی برای خدایان، بی‌مرگی به ارمغان می‌آورد، شیرِ هوم می‌دانسته‌اند و برای مراسم کوبیدن و گرفتنِ آن از رمزگانِ مربوط به دوشیدن شیر استفاده می‌کرده‌اند. به این ترتیب، پشوتن با خوردن شیر به جرگه‌ی جاویدانان زرتشتی می‌پیوندد. در هند نوشابه‌ی خدایان که برایشان نامیرایی به ارمغان می‌آورد هومِ آمیخته با شیر است.

اما جاماسپ که از ابتدای کار، مردی دانا و خردمند است و وزیر گشتاسپ هم هس، با عود به دانشی فراگیر دست می‌یابد. عود و کندر و سوزاندنی‌های خوشبو در تمام مناسک دینی کهن، نوعی قربانی برای خدایان محسوب می‌شده است و از آنجا که باور بر این بوده است که خدایان با بوی قربانی تغذیه می‌شوند، عود را نیرویی می‌دانسته‌اند که به اثیر و روح می‌ماند و بر قوه‌ی بوی –از قوای پنج گانه‌ی جنبه‌ی مینویی انسان– اثر می‌گذارد. جاماسپ با بوییدنِ عودی که زرتشت سوزانده است، تمام دانش‌ها را فرامی‌گیرد و همه‌چیزدان می‌شود و به همین دلیل هم می‌تواند بنابر روایت یادگار زریران، آینده‌ی نبردها را پیشگویی کند و شاه را از مرگ برادرش زریر به دست تورانیان یا پسرش به دست رستم زنهار دهد.

در این میان، غریب‌ترین خوردنیِ آیینی به اسفندیار تعلق دارد. زرتشت به او انار می‌دهد و اسفندیار با خوردن انار، رویین‌تن می‌شود. انار از دیرباز، گیاهی مقدس بوده است و در آیین زرتشتی نیز مراسم تدفین و تطهیر معمولا با شاخه‌هایی از درخت انار انجام می‌گیرد، چنان‌که چوب انار، ماده‌ی اولیه‌ای ارجمند برای ساخت برسم هم بوده است، اما انار به خاطر دانه‌های فراوانش از دیرباز با آیین‌های باروری مقدس پیوند داشته و به ایزدبانوی باروری و آناهیتا منسوب بوده است. بنابراین، زرتشت با پیشکش‌کردن انار به اسفندیار، به نوعی به آیین پرستش اردویسوره آناهیتا گام می‌گذارد.

ناگفته نماند که آناهیتا با وجود ارتباطش با نیروی زنانگی و عشق و باروری، حامی جنگاوران هم بوده است، چنان‌که در آبان‌یشت می‌خوانیم[۴۵۳] که ضحاک برای چیرگی بر دشمنانش برای او قربانی‌های بسیار می‌کند که پذیرفته نمی‌شود، ولی فریدون وقتی شکست‌دادنِ ضحاک را از او طلب می‌کند، آرزویش برآورده می‌شود[۴۵۴]. در جایی دیگر می‌خوانیم که گرشاسپ جنگاور هم پیش از شتافتن به نبرد از ناهید یاری می‌خواهد.

[453] آبان‌یشت، 8- بند 28-31.

[454] آبان‌یشت، 9- بند 34.

این شواهد را در کنار این حقیقت ببینید که جنگاورانی که از اردشیر بابکان فرمان می‌بردند، در واقع اسوارانی بودند که به آتشکده‌ی آناهیتا در پارس منسوب بودند و همچنان تا پایان عصر ساسانی، این معبد، مرکزی مهم برای آیین‌های ملی ایرانی باقی ماند، چنان‌که کرتیر بزرگ در اوج عمر حرفه‌ای خویش به ریاست آن برگزیده شد. بنابراین پیوندی در میان ناهید و جنگاوران نیز وجود داشته است که کم و کیف دقیق آن در اینجا قابل بحث نیست و تنها می‌توان رابطه‌ی انار با رویین‌تنی اسفندیار را به آن مربوط دانست.

روایتی که بهرام پژدو در زراتشت‌نامه‌ی خود آورده از برخی جنبه‌ها کهن‌تر از شاهنامه است. به مدهوش‌شدنِ سه‌روزه‌ی گشتاسپ پس از خوردنِ میِ آمیخته به بنگ در اوستا اشاره شده است و در مورد همه‌چیزدان بودن جاماسپ هم در دینکرد و یادگار زریران اشاره‌های بسیاری وجود دارد. پشوتن هم از جاویدانان مشهوری است که در دینکرد و بندهشن نامش آمده و در این میان، اسفندیار با وجود آنکه کمتر از بقیه مورد تاکید بوده است، آشکارا در جریان مراسمی مشابه و به دنبال تشرفی خاص که در آیین نوظهور زرتشتی ابداع شده بود، رویین‌تن شده است.

فردوسی با نادیده‌گرفتنِ این روایتِ مشهور که رویین‌تن شدنِ ابرپهلوان ایرانی را در ردیف همه‌چیزدان بودن جاماسپ و جاویدان‌بودنِ پشوتن قرار می‌دهد، دست به نوآوری بزرگی زده است. فردوسی به تعبیری از روند رویین‌تن شدنِ اسفندیار، دین‌زدایی کرده است و رخدادهای دینی را همچون نبردی که پهلوان، یک تنه در آن درگیر است، بازنموده است. به همین ترتیب، موهبتی که در متون زرتشتی به ناگهان از سوی اهورامزدا به اسفندیار هدیه می‌شود را همچون دستاوردی ترسیم کرده است که خودِ او با تلاش و چیرگی بر مخاطره‌هایی فراچنگش می‌آورد. به عبارت دیگر، در روایت دینی کهن، اسفندیار موجودی منفعل است که رویین‌تنی را همچون هدیه‌ای از سوی زرتشت و اهورامزدا می‌پذیرد، اما در شاهنامه او پهلوانی است که هفت‌خوان را پشت سر می‌گذارد و تنها پس از آن، رویین‌تن می‌شود.

اشاره به عدد هفت و گنجاندنِ این روند گذارِ آشکارا میترایی، خود، نوآوری گستاخانه‌ایست. فردوسی با این کار از سویی اسفندیار و توانمندی‌هایش را در قالبی میترایی بازسازی کرده و از سوی دیگر هر ارجاع زرتشتی و دینی بدان را حذف کرده است. بر اساس شاهنامه، اسفندیار، پهلوانی –البته دیندار و مقدس– است که با تلاش و کوشش خویش و بر اساس عبور از مراحلی میترایی، رویین‌تن می‌شود و تازه، این رویین‌تنی چندان هم به کارش نمی‌آید، چراکه کوتاه زمانی بعد به دست رستم از پای درمی‌آید.

با این زمینه، می‌توان دریافت که فردوسی با وام‌گرفتنِ مفهوم هفت پایه و هفت مرحله‌ی گذار از آیین میترایی و تکرارکردنِ آن در مورد دو ابرپهلوانِ خود، قصدِ انتقال مفهومی را داشته است. او ارزش‌های ابرپهلوانی را با مراحلی مهری مانند کرده است که پهلوانان –درست مانند مهرپرستان هنگام اجرای مراسم گذار– باید به تنهایی با آن روبه‌رو شوند و در

صورتی که از آن آزمون‌ها سربلند بیرون بیایند، دگردیسی مهمی را بر خویشتن تجربه خواهند کرد. این دگردیسی ممکن است از جنس رویین‌تن شدن باشد یا دستیابی به نمادی ارجمند مانند شاخ دیو سپید.

نکته‌ی عمده آن است که عبور از هفت‌خوان تنها در شرایطی معنادار است که آماجِ آن، یاری به دیگری و رهاندن فردی مهم و ارجمند از دست دشمنی نیرومند باشد. این نیز با مفهوم مهر در آیین مهرپرستی و پیوند دوستی میان جنگاوران و عهدی که برای یاری به یکدیگر می‌کردند، شباهت دارد. به ویژه شکلی تعمیم‌یافته از همین آیین را در میان جوانمردان و عیاران می‌توان دید که به یاری‌رساندن و مهر ورزیدن به همگان باور داشتند و این همان بود که بعدها دلالتی عرفانی یافت و به صورت مشاهده‌ی جمال خالق در مخلوق و عشق به آدمیان به عنوان راهی برای تربیت عشق به خداوند دگردیسی یافت و در نهایت در قالب مفهوم عشق عرفانی در کانون بازتعریف ارتباط خداوند و انسان در تصوف اسلامی قرار گرفت.

سخن سوم: دو پیکربندی ابرپهلوان

1. هفت‌خوان رستم و اسفندیار با وجود ساختار مشابه و معنای یکسانی که دارند از چند نظر با هم تفاوت دارند و فهمِ این تفاوت، بستری است که تنها در زمینه‌ی آن می‌توان درگیری این دو با هم و دلیلی هواداری فردوسی از رستم را دریافت.

مهم‌ترین و اصلی‌ترین تفاوت در آن است که ماهیت ماموریت این دو و انگیزه‌هایی که ایشان را به گذر از هفت‌خوان برمی‌انگیزد از پایه متفاوت است.

رستم به خاطر اسیر و کورشدنِ شاهی سبک‌مغز که بر خلاف اندرز همه‌ی مشاورانش به ماجراجویی در سرزمینی خطرناک تن در داده است، قدم به راهِ هفت‌خوان می‌گذارد. کسی که سودای رهاندنش را دارد، نه با او خویشاوند است و نه حتی مظلوم و تا حدودی عقوبتی که دچارش شده به نظر عادلانه می‌نماید. دیو سپید، که مسبب این رنج و گرفتاری است، سپهسالاری است که از بوم‌وبرِ خویش در برابر پادشاهی مهاجم و غارتگر دفاع کرده است و بنابراین ملامت اخلاقی چندانی متوجهش نیست. در مقابلِ او، در داستان اسفندیار با ارجاسپ تورانی سروکار داریم. همان کسی است که هم کشور ایران را غارت کرده و هم لهراسپ –پدربزرگ اسفندیار– و هم زرتشت را در بلخ به قتل رسانده است. در عین حال، به جای کاووس، در اینجا همای و به آفرید خواهران اسفندیار قرار دارند. دو دخترِ بی‌گناهی که به چنگ ارجاسپ گرفتار شده‌اند و به کنیزی وادار گشته‌اند.

به این ترتیب، اسفندیار برای رهاندن خویشاوندانش و گرفتن انتقام مردی مقدس و پدربزرگی وارسته و رنج‌هایی که به مردمی بی‌گناه وارد آمده است، به جانب هفت‌خوان می‌شتابد. به این ترتیب با نوعی جفت متضاد معنایی (جم) روبه‌رو هستیم. رستمی که برای رهاندن شاهی بلندپرواز و کشتن سپهسالاری مدافع سرزمینش حرکت می‌کند و اسفندیاری که سرداری مهاجم و غارتگر را آماج ساخته و رهاندن خواهران بی‌گناهش را خواهان است.

ارتباط ابرپهلوانان با پادشاهان ندانم‌کار هم جالب است. رستم ربط خاصی با کیکاووس ندارد و پدرش، زال، شاه را پیش از دیوانه‌بازی‌هایش بارها نصیحت می‌کند. در واقع این دو در برابر کیکاووس، نیرویی مستقل و بیرونی هستند؛ در حالی که کی‌گشتاسپ، درونی‌ترین رابطه را با اسفندیار دارد. او از سویی پدر اسفندیار است و از سوی دیگر پادشاه کشوری است که اسفندیار، سپهسالار آن شمرده می‌شود. به همین دلیل هم اسفندیار در کل، مطیعِ کامل اوست و حتی به اسیر و زندانی‌شدنِ ناعادلانه‌اش نیز گردن می‌نهد. چیزی که در ارتباط رستم و کاووس قابل تصور نیست.

گذشته از این تفاوتِ مهم، رستم و اسفندیار از نظر ساختار قدرتِ جاری در کردارهایشان نیز با هم تضاد دارند. اسفندیار از دستور پدرش که در عین حال پادشاه هم هست و پادشاهی مستبد و جفاکار هم هست، پیروی می‌کند. او سپهسالار ارتشی است که به گشتاسپ اعلام وفاداری کرده‌اند و او همان کسی است که اسفندیار را به ناروا در قید و بند گرفتار کرده بود و در نهایت، زمینه‌ی مرگش را فراهم آورد. وقتی سپاهیان ایرانی هنگام رویارویی با سرما و برف هراسان می‌شوند، اسفندیار عهدی را که با شاه کرده‌اند به یادشان می‌آورد:

شما گفت از ایران به پند آمدید	نه از بهر نام بلند آمدید
کجا آن همه خلعت و پند شاه	کمرهای زرین و تخت و کلاه
کجا آن همه عهد و سوگند و بند	به یزدان و آن اختر سودمند
که اکنون چنین سست شد پایتان	به ره بر پراگنده شد رایتان[455]

ولی رستم در غیابِ کاملِ ساختارهای قدرت سیاسی است که هفت‌خوان را پشت سر می‌گذارد. او در شرایطی به سوی هفت‌خوان پیش می‌رود که ایران، شاهِ خود را از دست داده است و تمام کسانی که در حرکت او نقش داشته‌اند، سردارانی دون‌پایه‌تر از خودش هستند. سرداران از رستم درخواست کمک می‌کنند و رستم بی آنکه در بند قاعده و قانونی، یا مطیع شاهی و درباری باشد، رهاندن کاووس را برمی‌گزینند. به عبارت دیگر، اسفندیار در درونِ ساختارهای مرسوم اقتدار سیاسی است که هفت‌خوان خود را پشت سر می‌گذارد و رستم برعکس، همین کار را در غیاب این ساختارها و به شکلی بیرونی و آزادانه به انجام می‌رساند.

رستم و اسفندیار از نظر همراهانشان هم مقابل یکدیگر هستند، چنان‌که گفتیم، این دو ابرپهلوان از این جنبه که به تنهایی با خطرهای نهفته در هفت‌خوان روبه‌رو می‌شوند با هم و با آیین‌های گذار میترایی شباهت دارند، اما تفاوتی بزرگ در میانشان وجود دارد و آن هم این که رستم تمام مسیر را به تنهایی پشت سر می‌گذارد، در حالی که اسفندیار سپاهی انبوه را به همراه دارد و برادرش پشوتن نیز به عنوان دستیار، سرداری این گروه را برعهده دارد. البته این حقیقت دارد که اسفندیار، همواره منزلی جلوتر از سپاه حرکت می‌کند و خود به تنهایی با دد و اژدها گلاویز می‌شود، اما به هر صورت در زمان بزم و رامش از همراهی یارانش برخوردار است و در ساخت سلاح‌هایی مانند صندوق نیزه‌آجین از یاری‌شان برخوردار است.

در مقابل، رستم یک جنگاور تنهای راستین است. او بخش عمده‌ی خوان‌ها را در تنهایی مطلق و سوار بر اسبش پشت سر می‌گذارد. تنها از خوان پنجم به بعد است که اولاد با او همراه می‌شود و نقش او هم جز راهنمایی اسیر نیست و یاور یا پشتیبان رستم محسوب نمی‌شود. در عین حال، رستم بر اسبی ویژه سوار است. رخش، در ماجراهای هفت‌خوان نقشی

---

[455] شاهنامه، هفت‌خوان اسفندیار: 324-327.

مرکزی دارد. خوان نخست در واقع با دلاوری او و بی دخالت رستم پشت سر گذاشته می‌شود. در خوان دوم پابه‌پای رستم رنج تشنگی را تحمل می‌کند و اوست که در بخش عمده‌ی مسیر، رستم را بر دوش خود حمل می‌کند. در خوان سوم نیز رخش، رستم را از حضور اژدها آگاه می‌کند و کتف او را به دندان می‌درد. در خوان پنجم هم اصولا دعوای رستم و دشتبان بر سر چریدن رخش آغاز می‌شود. بنابراین، رستم در سفر خویش تنهای تنها نیست، که اسبی راهوار و دلاور دارد که هم به سوارش یاری می‌رساند و هم در ماجراها نقشی مرکزی را بر عهده دارد.

اسفندیار از سوی دیگر، با وجود آنکه سپاهی بزرگ به رهبری برادرش او را همراهی می‌کنند، اما به راستی در نبرد با دشمنانش دست تنهاست. اسب او هیچ ویژگی خاصی ندارد و دست کم در خوانِ مربوط به اژدها چنین می‌نماید که اسب اسفندیار در کام اژدها کشته می‌شود و در خوان بعدی، این پهلوان اسبی دیگر را در زیر ران می‌گیرد. به این ترتیب، اسفندیار بر خلاف رستم بر مرکبی ویژه و یاریگر سوار نیست.

2. در همین راستا، تفاوت دیگری که ارزش یادآوری را دارد آن است که رستم و اسفندیار نبرد نهایی؛ یعنی، خوان هفتم را به شکلی واژگونه تجربه می‌کنند. اسفندیار با یاری 160 مردِ پنهان‌شده در صندوق‌ها به رویین‌دژ وارد می‌شود و با دستیاری ایشان و با حمله‌ی ارتش ایران، دژ را فتح می‌کند، اما رستم یک‌تنه به نبرد سپاهِ دیو سپید می‌رود و دست تنها آنان را در هم می‌شکند. این الگو ویژه‌ی هفت‌خوان‌ها نیست و در سراسر شاهنامه به همین ترتیب تکرار می‌شود. پهلوانانِ چارچوبِ سیستانی، به سنت سکاهای کوچ‌نشین، مردانی تنها و یکه‌تاز هستند که معمولا اطاعت از شاه و ایزدی را برنمی‌تابند و به تنهایی و دور از خانه و خویشاوندان‌شان –معمولا در سرزمین‌هایی دوردست– با ماجراهای خود رویارو می‌شوند.

زال در کودکی از سام دور می‌افتد و زمانی که نریمان در نبرد دژ اسپند کشته می‌شد، فرزندان و نوه‌هایش همراهش نیستند. رستم به تنهایی با افراسیاب و دلاوران تورانی روبرو می‌شود و زال و رستم، هر دو در حرکاتی ماجراجویانه در سرزمین‌هایی غریبه دلدار خود را می‌یابند و از او بچه‌دار می‌شوند. این در واقع الگوی پهلوان قبایل کوچگرد است. پهلوانی که سوار بر اسب خود، زمین را زیر پا می‌گذارد و به یک شهر و یک نقطه بند نمی‌شود. به همین دلیل هم پهلوانان‌شان بیشتر با زمان و نه مکان پیوند دارند و چندان شهرنشین نیستند و در فاصله‌هایی گاه چشمگیر از پدر و فرزندان خویش زندگی می-کنند، چنان‌که در شاهنامه حتی جای نشست و شهر و پایتخت سام و زال و رستم با هم تفاوت دارد.

در مقابل، پهلوانان چارچوب ملی و شاهنشاهی در قالبی کشاورز، شهرنشین و یکجانشین جای می‌گیرند. اینان معمولا به جای هجوم به سرزمین‌های بیگانه به دفاع از مرز و بوم خود مشغول هستند. در کنار برادران، پدران و خویشاوندان خویش زندگی می‌کنند و به همین دلیل هم کشمکش‌های میانشان از جنس بدگویی‌های شهری و جنگ قدرت‌های مرسوم در دربارهای شاهان است. کشمکش گشتاسپ با اسفندیار بدان دلیل بددلانه و از نظر اخلاقی ناپسند شمرده می‌شود که

خودآگاهانه و مکرآمیز است. در مقابل آن، می‌توان نبرد رستم و سهراب را وارسی کرد که به خاطر پیچیده‌بودنش در غلافی از ناآگاهی و نادانی، معصومانه و بداخترانه –و نه بداخلاقانه– جلوه می‌کند.

اسفندیار در هفت‌خوان به روشنی نشان می‌دهد که پهلوانی شهرنشین و یکجانشین است. کسی که با برادرش و سپاهی گران به هفت‌خوان روی می‌آورد و هدفش تسخیر یک شهر و چیرگی بر ارتشی بیگانه با ارتشی خودی است. رستم در برابر او، نماد فراروندهٔ پهلوانی کوچگرد است. بی‌توجه به تمام قواعد و فارغ از تمام قیدوبندهای دینی و سیاسی، یک‌تنه به قلب خطرات هفت‌خوان می‌زند و با سپهدار دشمن در غاری روبرو می‌شود که از شهر و تمدن، نشانی در آن یافت نمی‌-شود. از همان آغازِ کار، اسفندیار با سه گزینه برای دستیابی به هدفش روبرو می‌شود و بعد از محاسبه‌ای عقلانی به این حکمِ منطقی می‌رسد که «به گیتی به از راه کوتاه نیست». این در برابر شیوهٔ رستم قرار می‌گیرد که بی‌محاسبه و اندیشه به دلِ کوه‌های مازندران می‌زند تا کیکاووس را از بند برهاند. در مورد او گزینه‌هایی پرشمار و محاسباتی عقلانی در کار نیست، که پیش‌شتافتنی خودجوش و آنی است که برجسته می‌نماید.

3. شاید به این دلیل است که رابطهٔ رستم با جانوران و عناصر طبیعی چنین دوستانه و صمیمانه و رابطهٔ اسفندیار با آن‌ها چنان دشمنانه و خشونت‌آمیز است. رستم در هفت‌خوان خویش، همواره به یک جانور تنها حمله می‌کند. شیر، اژدها و زن جادو موجوداتی منفرد و یکه هستند. در حالی که اسفندیار معمولا به جانورانی جفت حمله می‌کند. اسفندیار، دو شیر و دو گرگ را از پا درمی‌آورد و تنها در مقابله با سیمرغ است که به کشتن یک جانور بسنده می‌کند و این کار هم به بهای جانش تمام می‌شود. چون جفتِ همان سیمرغ کسی است که راز چیرگی بر او را به رستم می‌آموزاند.

اسفندیار در مقابله با جانورانِ هفت‌خوان، همچون مردی شهرنشین و متمدن عمل می‌کند که قرار است بر نیروهای وحشی طبیعت غلبه نماید. به همین دلیل هم نمی‌تواند از همراهی و یاری اسب خویش –که جانوری است از همان رده و نمادی است به همین اندازه طبیعی– بهره‌مند شود. بخش مهمی از سلاح‌های او دستاوردی فنی و محصول هوش و خردی شهرنشینانه هستند. او با ساختن ارابه‌ای صندوق‌دار و مسلح به نیزه‌هایی آخته از دو تا از خوان‌ها (اژدها و سیمرغ) می‌گذرد و در نهایت با ترفندی زیرکانه و با گنجاندن 160 سرباز در صندوق‌ها و دست‌یازیدن به نیرنگی نظامی، بر دژ دشمن چیره می‌-شود.

در برابر او رستم قرار می‌گیرد. نمادی از پهلوان کوچگرد که هنوز ارتباط خود را با طبیعت از دست نداده است. او از سویی از پشتیبانی و یاری وفادارانهٔ رخش برخوردار است و از سوی دیگر ارتباطی متعادل را با دشمنان جانور خویش برقرار می‌کند. همواره تنها با یک جانور می‌جنگد و بنابراین یک خانوادهٔ جانوری و یک جفت را از میان بر نمی‌دارد. در

ضمن، توانایی سخن‌گفتن با جانوران را هم دارد و گذشته از سخنان بسیاری که با رخش می‌گوید و آفرین‌ها و نکوهش‌کردنِ او با اژدها نیز سخن می‌گوید و زبان این هیولا را می‌فهمد.

بدان اژدها گفت بر گوی نام	کزین پس تو گیتی نبینی به کام
نباید که بی‌نام بر دست من	روانت برآید ز تاریک تن
چنین گفت دژخیم نر اژدها	که از چنگ من کس نیابد رها
صداندرصد از دشت جای منست	بلند آسمانش هوای منست
نیارد گذشتن به سر بر عقاب	ستاره نبیند زمینش به خواب
بدو اژدها گفت نام تو چیست	که زاینده را بر تو باید گریست
چنین داد پاسخ که من رستمم	ز دستان و از سام و از نیرمم
به تنها یکی کینه‌ور لشکرم	به رخش دلاور زمین بسپرم[٤٥٦]

این درست در برابر برخورد فن‌آورانه‌ی اسفندیار با اژدهاست که با ترفند ارابه‌ی صندوقدار بر او چیره می‌شود و تازه در نهایت از جوشش زهر او بیهوش می‌گردد. روش رستم نیز مانند خلق‌وخوی کوچگردان، خصلتی راست و ساده دارد. یک‌تنه و بی‌مقدمه به دل دشمنان حمله می‌برد و از نقشه‌چیدن و نیرنگ‌ورزیدن بویی نبرده است.

ارتباط رستم و اسفندیار با جانورانی که بر سر راه خود می‌بینند به خوبی بیانگر تعارض بین این دو صفتِ کوچگردی/شهرنشینی است. اسفندیار هنگام رویارویی با گرگ و شیر که جانورانی کاملا عادی و طبیعی هستند و هر بار جفتی از آن‌ها به دست پهلوان کشته می‌شوند، نشانی از ارتباط نزدیک با آن‌ها از خود ظاهر نمی‌کند. فردوسی این جانوران را با سرعت و بدون پرداختن به جزئیات، توصیف کرده و تنها به نیرومندبودن و جفت‌بودنشان تاکید کرده است. اسفندیار، تنها ارتباطی دورادور با آن‌ها برقرار می‌کند و به سادگی، آن‌ها را از میان برمی‌دارد، بی آنکه ارتباطی پیچیده در میانشان برقرار گردد.

در مورد اژدها و سیمرغ هم ماجرا به همین شکل است با این تفاوت که این دو موجود اساطیری در جهان خارج همتایی ندارند و به همین دلیل هم فردوسی در توصیف آن‌ها شاخ‌وبرگی هنرمندانه به داستان داده و منظره‌ای رنگین را از هجوم ایشان ترسیم کرده است. در این دو مورد نیز ارتباط اسفندیار با دشمنانش بسیار دورادور و حتی دورتر از مورد شیر و گرگ است، چراکه اسفندیار در واقع در حالی که در صندوقی پوشیده از تیغ‌های آخته نشسته است با آن‌ها روبرو می‌شود و بنابراین، نخستین برخوردش با آن‌ها تا زمانی که این جانوران به سستی و زخم دچار نشده‌اند، کاملا انزواجویانه و دورادور

---

[456] **شاهنامه**، هفت‌خوان رستم، 374-381.

است. این در حالی است که دست کم در مورد سیمرغ، می‌دانیم که موجودی هوشمند و خردمند است و پیش و پس از این با رستم و زال سخن می‌گوید.

در مقابل، رویارویی رستم با شیر و اژدها کاملا نزدیک است. در هر دو مورد، رخش همچون واسطه‌ای مهم و یاوری کارآمد به رستم می‌پیوندد. رخش در اینجا نماد جانورِ اهلی‌شده؛ یعنی، پلِ میان انسانِ متمدن و طبیعتِ وحشی است. مفصل‌بندی رستم+رخش+جانور، طیفی پیوسته و درهم‌تنیده از روابط غنی را نمایش می‌دهد که به هیچ عنوان با ارتباط اسفندیار+اسب+گردونه‌ی تیغدار+ جانور قابل مقایسه نیست. در هر دو مورد، رخش به طور فعال به دشمنان رستم حمله می‌کند و در پیروزی او نقشی مهم را بر عهده می‌گیرد. در ضمن، فردوسی گذشته از توصیف شکل ظاهری این ددان، به شرح حالات ذهنی آن‌ها نیز پرداخته است:

چو یک پاس بگذشت درنده شیر	به سوی کنام خود آمد دلیر
بر نی یکی پیل را خفته دید	بر او یکی اسپ آشفته دید
نخست اسپ را گفت باید شکست	چو خواهم سوارم خود آید به دست[۴۵۷]

و اژدها هم:

بیامد جهانجوی را خفته دید	بر او یکی اسپ آشفته دید
پر اندیشه شد تا چه آمد پدید	که یارد بدین جایگاه آرمید
نیارست‌کردن کس آنجا گذر	ز دیوان و پیلان و شیران نر
همان نیز کامد نیابد رها	ز چنگ بداندیش نر اژدها
سوی رخش رخشنده بنهاد روی	دوان اسپ شد سوی دیهیم جوی[۴۵۸]

به این ترتیب، بر خلاف گرگ و شیر و اژدها و سیمرغی که بی اشاره به وضعیت روانی‌شان به دست اسفندیار کشته می‌شوند، در اینجا با جانورانی متفکر و انتخابگر روبه‌رو هستیم. جالب آنکه ناهنجارترینِ ایشان؛ یعنی، اژدها، چندان هوشمند است که سخن می‌گوید و رستم نیز زبان او را می‌فهمد.

یک نشانه‌ی دیگرِ تمایزی که در ماهیت این دو پهلوان وجود دارد، آن است که پیوند رستم با جانوران در جریان هفت‌خوان، تنها با واسطه‌ی رخش انجام نمی‌پذیرد. بر خلاف اسفندیار که هیچ ارتباط معناداری –جز جنگیدن و کشتن– با جانوران برقرار نمی‌کند، رستم در کل هفت‌خوان خویش در لفافی از یاوری‌های جانوران احاطه شده است. گذشته از نقش

[457] شاهنامه، هفت‌خوان رستم، 294-296.

[458] شاهنامه، هفت‌خوان رستم، 347-351.

مهمِ رخش، هنگامی که رستم به برهوتی خشک می‌رسد و از تشنگی در حال مرگ است، میشی چابک راهِ چشمه را به او می‌نماید.

گذشته از این، رستم در کل مسیر خویش خصلت شکارگری خود را حفظ می‌کند و هر بار پس از گذر از یک خوان، گوری را شکار می‌کند و از آن تغذیه می‌کند. این با خوی اسفندیار در تعارض است، که به شکلی بسیار متمدنانه‌تر، زمان‌های عیش و استراحتِ خود را با سربازانش می‌گذراند و در بزم‌هایی که در آن غذاهایی آماده و پخته‌شده توسط دیگران فراهم آمده است، شرکت می‌کند. ارتباط متمایز رستم و اسفندیار به این شکل، حتی در ساختار دوره‌های استراحت و آسایشی که پس از هر خوان می‌آید، متبلور می‌شود. رستم همچنان شکارچی ماهری است که پس از غلبه بر ددان و دیوان، جانوران وحشی را شکار می‌کند و از آن‌ها تغذیه می‌کند. در حالی که اسفندیار، شاهزاده‌ای شهرنشین و متمدن است که پس از چیرگی بر دشمنانش به خیمه‌ی خویش و میان سربازانش می‌رود و بر سر سفره‌ای گسترده می‌نشیند که خوانسالارش آن را تدارک دیده است.

تمایز دیگرِ میان رستم و اسفندیار به ساختار خوان‌ها و پیوندشان با جانوران مربوط می‌شود. خطرات نهفته در خوان‌های اسفندیار، آشکارا ماهیتی جانوری و طبیعی دارند. از هفت‌خوانِ وی، چهار تا به عناصر جانوری تعلق دارند و گذر از توفان و برف نیز ماهیتی طبیعت‌مدار دارد. در هفت‌خوان اسفندیار نشانی از دیوها –که موجوداتی نیمه‌انسان و نیمه‌جانور هستند– دیده نمی‌شود و خطرها به روشنی میان جانوران و آدمیان (ارجاسب و زن جادو) تقسیم شده‌اند.

در مقابلِ او رستم قرار می‌گیرد که هفت‌خوانش نیز مانند شیوه‌ی رویارویی‌اش با خطرها، خصلتی پیوستارگونه دارد و از قطبی انسانی و متمدن به قطبی طبیعی و جانورآسا کشیده می‌شود. رستم بر خلاف اسفندیار با جانورانی اندک رویارو می‌شود و در برابر شیر و اژدهایی که می‌کشد از یاوری میشی بهره‌مند می‌شود. بنابراین ارتباط او با جانوران، برخلاف اسفندیار، دشمنانه نیست. در عین حال، بخشی مهم از دشمنان او را دیوان تشکیل می‌دهند که به آدمیان می‌مانند، اما برخی از ویژگی‌های جانوری –مانند شاخ– را دارا هستند. دو تا از خوان‌های رستم به دست‌وپنجه نرم‌کردن با دیوان اختصاص یافته است و این‌ها دو مرحله‌ی واپسینِ ماجراجویی او هستند.

رستم با چیرگی بر ارژنگ‌دیو، کاووس را از بند می‌رهاند و با کشتن دیو سپید، نابینایی را از ایرانیان دور می‌کند. به این ترتیب، هماوردان رستم در هفت‌خوان دو جانور و دو دیو هستند. گذشته از خشکی و برهوت کویر که عنصری به طور خالص طبیعی و بی‌جان است، رستم با دو هماورد دیگر نیز رویارو می‌شود و جالب آنکه این دو، انسان هستند. یکی از آن‌ها زن جادو است که از نظر ساختار، کاملا همتای خوان مشابه در ماجرای اسفندیار است، اما دیگری دشتبان و اولاد است که در کل، کم‌خطرترین و نرم‌ترین مرحله از هفت‌خوان را تشکیل می‌دهد. آدمیانی که رستم با آن‌ها برخورد می‌کند، یکی زن

جادوست که شباهتی با دیوها دارد و دیگری دشتبان و پسرانش هستند که هر چند از او شکست می‌خورند، اما کشتار نمی-شوند و اولاد که رهبرشان است، در نهایت به یاور و راهنمای رستم تبدیل می‌شود و بابت این امر از او پاداش می‌گیرد.

این نامحسوس‌بودنِ حضور آدمیان در هفت‌خوان رستم و جایگزین‌شدنشان با دیوها، درست در نقطه‌ی مقابل خوان‌های اسفندیار قرار می‌گیرد که در آن، انسان‌ها نقشی عمده را ایفا می‌کنند. هفتمین خوان اسفندیار که دشوارترین مرحله هم هست و بیشترین حجم از این روایت را در شاهنامه به خود اختصاص داده است به نبرد با ارجاسپ و کهرم و سایر سرداران تورانی مربوط می‌شود که آدمیانی بیش نیستند.

4. به این ترتیب، ساختار هفت‌خوان رستم و اسفندیار از نظر پیوند با جفت متضاد معناییِ تمدن/طبیعت، واژگونه‌ی یکدیگر است. اسفندیار در جهانی که به دو قطبِ متمایز و صریحِ شهرنشین –متمدن، در برابر وحشی– طبیعی تقسیم شده است، زندگی می‌کند. بخش عمده‌ی دشواری‌های سرِ راه او به جانوران مربوط می‌شود و اوج نبرد وی، درآویختن با انسان‌هاست. در میان این دو نیز هیچ چیز وجود ندارد؛ یعنی، جانوری متفکر و سخنگو یا دیوی که نیمی انسان و نیمی حیوان باشد در اینجا دیده نمی‌شوند، اما در مورد رستم، دو قطبِ این جم با پیوستاری پوشیده شده است. در اینجا جانوران می-اندیشند و حرف می‌زنند و آدمیان، هماوردانی چندان مهم نیستند و دیوها؛ یعنی، موجوداتی که دقیقا در میانه‌ی طیف یادشده قرار دارند، دشمنان اصلی محسوب می‌شوند. رستم و اسفندیار، بدان دلیل که یکی در جهانی خاکستری و دیگری در جهانی سیاه‌وسفید زندگی می‌کند از هم متمایز هستند؛ شاید به همین دلیل است که این دو در مشابه‌ترین نقطه از این دو هفت‌خوان –یعنی مبارزه با زن جادو– رفتارهایی متفاوت را از خود بروز می‌دهند. با مقایسه‌ی پاره‌ی مربوط به زن جادو به روشنی می-توان به شباهت‌ها پی‌برد. در هر دو مورد، خوان چهارم به رویارویی پهلوان با زن جادو اختصاص یافته است. این خوان، دقیقا در میانه‌ی ماجراهای هر دو پهلوان قرار می‌گیرد و در رستم به طور صریح و در اسفندیار به طور ضمنی، نیمه‌ی نخستینِ مربوط به کشتن جانوران و درآویختن با نیروهای طبیعی را از نیمه‌ی دوم که به مبارزه با موجودات هوشمند و انسان‌گونه مربوط می‌شود، جدا می‌کند. رستم پیش از رسیدن به زن جادو با شیر و تشنگی و اژدها دست‌وپنجه نرم کرده است و اسفندیار نیز قبل از رسیدن به او، گرگ و شیر و اژدها را از میان برمی‌دارد. رستم پس از گذر از خوان چهارم به اولاد و ارژنگ‌دیو و دیو سپید بر می‌خورد و اسفندیار هم پس از او با سیمرغ و سرما و ارجاسپ‌شاه درگیر می‌شود.

خودِ خطرِ نهفته در خوان چهارم که دست کم در مورد رستم درست در میانه‌ی پیوستارِ طبییعت–تمدن قرار می-گیرد، ماهیتی روانشناسانه دارد. در این خوان، این خطر وجود دارد که پهلوان، فریفته‌ی زیبایی ظاهری زنی شود و به دست او گرفتار آید، اما زن جادو در واقع، موجودی زشت و ناخوشایند است. موجودی که به خاطر چند ویژگی، با سایر هماوردان هفت‌خوان تفاوت دارد.

مهم‌ترین تمایز زنِ جادو با سایر جانوران و دیوان و دشمنان خوان‌ها آن است که زن جادو آشکارا مادینه است. در میان دو ابرپهلوان ما، رستم آشکارا به نبرد با مردان گرایش دارد و بارها در هفت‌خوانش به نشانه‌های نربودنِ دشمنانش برمی‌خوریم. در مورد اژدها ابتدا می‌بینیم که:

نیارست‌کردن کس آنجا گذر — ز دیوان و پیلان و شیران نر

همان نیز کامد نیابد رها — ز چنگ بداندیش نر اژدها[۴۵۹]

بر نرینه‌بودن اژدها بعد از این هم باز تاکید شده است:

چنین گفت دژخیم نر اژدها — که از چنگ من کس نیابد رها

پس ازآن نیز وقتی نوبت رویارویی با دیوان می‌رسد، بارها می‌بینیم که به نرینه‌بودنشان اشاره رفته است:

نبایست‌کردن برین ره گذر — ره نره‌دیوان پرخاشخر

کنارنگ دیوی نگهدار اوی — همه نره‌دیوان به فرمان اوی

که نزدیک کاووس شد پیلتن — همه نره‌دیوان شوند انجمن

گذارت بران نره‌دیوان جنگ — همه رزم را ساخته چون پلنگ

چو رخش اندر آمد بران هفت کوه — بران نره‌دیوان گشته گروه

به این ترتیب، زن جادو تنها عنصر مادینه در این زمینه‌ی مردانه محسوب می‌شود. در مورد اسفندیار، این گرایش به نبرد با موجودات نرینه به این شدت دیده نمی‌شود. در سه جا اشاره شده که اژدهایی که به دست اسفندیار کشته شد، نر بوده است، اما گرگ و شیر، جفت‌هایی بودند که هم نر و هم ماده‌شان به دست این پهلوان نابود می‌شود. همچنین در مورد سیمرغِ خوان پنجم دلالت روشنی برای تشخیص جنسیتش وجود ندارد. هر چند با توجه به اینکه پرورنده‌ی زال –که قاعدتا سیمرغی ماده بوده– پس از این همچنان زنده است، او را باید جفتِ نر دانست.

زن جادو از این نظر هم اهمیت دارد که تنها موجود زیبارو در این میانه است و تنها موجودی است که شکل ظاهر و باطنش متفاوت است. سایر دیوها و آدمیان و جانوران، در شکلی خالص و یکرنگ نموده شده‌اند و فریب و ظاهرسازی‌ای در آن‌ها دیده نمی‌شود. زن جادو تنها موجودی است که در این میان به فریب، روی می‌آورد و شکلی متفاوت با باطن حقیقی خود را به پهلوانان می‌نماید. این از سویی در میان موجودات مهیب هفت‌خوان، بی‌نظیر است و از سوی دیگر به شکلی طنزآمیز به کردار اسفندیار هنگام ورود به دژ رویین شباهت دارد، چراکه او نیز مردانش را در صندوق‌ها پنهان می‌کند و در کسوت بازرگانان از دروازه‌های این دژ می‌گذرد.

---

[459] شاهنامه، هفت‌خوان رستم، 349 و 350.

به این ترتیب، زن جادو به خاطر مادینه‌بودن، دوچهره‌بودن و فریبکاربودنش با سایر مخاطرات هفت‌خوان تفاوت دارد، اما ارتباط رستم و اسفندیار با این ویژگی‌ها همسان نیست. رستم، نمونه‌ای پاکیزه از پهلوانی راست‌کردار و راستگو است. در سراسر هفت‌خوان دروغ نمی‌گوید و همواره ظاهر و باطنش یکی است و در ضمن، گذشته از استثنای زن جادو، تنها با دشمنان نرینه می‌ستیزد تا شماری زیاد از دوستانِ نرینه‌اش –یعنی کاووس و سپاهش– را نجات دهد.

اسفندیار در برابر، دشمنانی مادینه را نیز از سر راه برمی‌دارد و خود به فریب روی می‌آورد و در نهایت، رهاندن خویشاوندانی مادینه را آماج کرده است. از این رو ارتباط کنش جنگی رستم و اسفندیار با جنسیت نیز پیچیده است. رستم، کوچگردی است که هنوز در سپهری نرینه با مفهوم جنگ، سروکار دارد و اسفندیار، شاهزاده‌ای شهرنشین است که زنان را نیز به قدر مردان در عرصه‌ی نبرد به رسمیت می‌شناسد.

زن جادو، گذشته از این ویژگی‌ها به این دلیل هم اهمیت دارد که با امر قدسی پیوندی سرنوشت‌ساز دارد. در هر دو جا می‌بینیم که فریبِ زن جادو با برخوردکردنش با امر قدسی درهم می‌شکند. رستم با یادکردن از خدا و اسفندیار با لمس‌کردن زنجیر زرتشت بر زرهش، طلسم زن جادو را بی‌اثر می‌کنند و این تنها جایی در کل هفت‌خوان است که کرداری جادویی و دینی باعث شکست دشمن می‌شود.

بر اساس این ویژگی‌ها؛ یعنی، مادینه‌بودن، فریبکاربودن، تمایز ظاهر و باطن و پیوند با اقتدار امر قدسی، زن جادو در ساختار هفت‌خوان موقعیتی منحصربه‌فرد دارد.

خوان چهارم که به این عنصر مربوط می‌شود، در هر دو هفت‌خوان با ساختاری کمابیش یکسان روایت شده است و در واقع این پاره از داستان را باید همانندترین قسمت در میان دو هفت‌خوان دانست. در هر دو مورد، پهلوانان پس از سختی‌های بسیار به مکانی زیبا و دلنواز می‌رسند. رستم:

نشست از بر زین و ره برگرفت	خم منزل جادو اندر گرفت
همی رفت پویان به راه دراز	چو خورشید تابان بگشت از فراز
درخت و گیا دید و آب روان	چنان چون بود جای مرد جوان
چو چشم تذروان یکی چشمه دید	یکی جام زرین برو پر نبید
یکی غرم بریان و نان از برش	نمکدان و ریچال گرد اندرش[460]

در مورد اسفندیار هم:

[460] شاهنامه، هفت‌خوان رستم، 396-400.

یکی بیشه‌یی دید همچون بهشت | تو گفتی سپهر اندرو لاله کشت
ندید از درخت اندرو آفتاب | به هر جای بر چشمه‌یی چون گلاب
فرود آمد از بارگی چون سزید | ز بیشه لب چشمه‌یی برگزید[461]

به این ترتیب، جایگاه زن جادو، بیشه‌ای زیباست که از خوردنی‌های گوارا و منظره‌های چشم‌نواز انباشته است.

آنگاه دو پهلوان به کاری دور از انتظار دست می‌زنند. هر دو در این لحظه به صورتی تجسم شده‌اند که تنبوری را در دست گرفته و همچون خنیاگران می‌نوازند و آواز می‌خوانند.

در سراسر شاهنامه، اشاره‌های اندکی به نوازندگی و خوانندگی پهلوانان وجود دارد. بارها به شرکت پهلوانان در بزم‌ها و اینکه خوانندگان و رامشگران در بزم‌ها به خواندن و سرودن شعر مشغول بوده‌اند، اشاره شده است، اما اینکه خود پهلوانان نقش خنیاگران را ایفا کنند در شاهنامه کمیاب است. واژه‌ی تنبور/طنبور که سازِ محبوب این دو پهلوان است، تنها سه بار در شاهنامه به کار گرفته شده است که تمام آن‌ها به هفت‌خوان رستم و اسفندیار مربوط می‌شود. همچنین واژه‌ی آواز، بسیار به ندرت در ارتباط با پهلوانان به کار گرفته شده و بخش عمده‌ی کاربرد این واژه در شاهنامه به نیمه‌ی دوم آن، که تاریخ ساسانیان –و به ویژه خسروپرویز– را روایت می‌کند، مربوط است، بنابراین صحنه‌ی آوازخواندن و سازنواختنِ دو ابرپهلوان، امری غیر عادی و استثنایی در شاهنامه است. در میان رستم و اسفندیار در این صحنه، تمایزی جزئی وجود دارد. رستم که از پیشامدهای سفر خویش ناآگاه است، در شرایطی به منزلگاه زن جادو می‌رسد که از هویت او آگاه نیست، در حالی که اسفندیار پیشاپیش با راهنمایی گرگسار از حضور وی خبردار شده است. به همین دلیل هم، اسفندیار در زمانِ ترک‌کردن لشکرگاه خود و شتافتن به سوی بیشه‌ی دشمن:

سپه را همه بر پشوتن سپرد | یکی جام زرین پر از می ببرد
یکی ساخته نیز تنبور خواست | همی رزم پیش آمدش، سور خواست[462]

در حالی که رستم ساز خود را در میان خوانِ گشوده‌ی زن جادو می‌یابد:

خور جادوان بد چو رستم رسید | از آواز او دیو شد ناپدید
فرود آمد از باره زین برگرفت | به غرم و بنان اندر آمد شگفت
نشست از بر چشمه فرخنده‌پی | یکی جام زر دید پر کرده می
ابا می یکی نیز طنبور یافت | بیابان چنان خانه‌ی سور یافت[463]

---

[461] شاهنامه، هفت‌خوان اسفندیار: 197-199.

[462] شاهنامه، هفت‌خوان اسفندیار: 195 و 196.

با این وجود، هر دوی پهلوانان با در دست گرفتن ساز، یکسان رفتار کردند:

تهمتن مر آن را به بر در گرفت   بزد رود و گفتارها برگرفت

که آواره و بد نشان رستم است   که از روز شادیش بهره غم است

همه جای جنگست میدان اوی   بیابان و کوهست بستان اوی

همه جنگ با شیر و نر اژدهاست   کجا اژدها از کفش نا رهاست

می و جام و بویا گل و میگسار   نکردست بخشش ورا کردگار

همیشه به جنگ نهنگ اندر است   و گر با پلنگان به جنگ اندر است[464]

اسفندیار هم:

یکی جام زرین به کف برنهاد   چو دانست کز می دلش گشت شاد

همانگاه تنبور را برگرفت   سراییدن و ناله اندر گرفت

همی گفت بداختر اسفندیار   که هرگز نبیند می و میگسار

نبیند جز از شیر و نر اژدها   ز چنگ بلاها نیابد رها

نیابد همی زین جهان بهره‌یی   به دیدار فرخ پری چهره‌یی

بیابم ز یزدان همی کام دل   مرا گر دهد چهره‌ی دلگسل

به بالا چو سرو و چو خورشید روی   فروهشته از مشک تا پای موی[465]

در اینجا می‌بینیم که دو پهلوان نه تنها نقش خنیاگران را ایفا می‌کنند، که به شکلی خودارجاع، روایتِ نبردهای خویشتن را نیز روایت می‌کنند. فردوسی در این صحنه با هنرمندی تمام، خودِ ابرپهلوانان را به جای راویانی نشانده است که قرار است بعدها داستان ایشان را بازگو کنند.

نقشی که رستم و اسفندیار در ابتدای خوان چهارم بر عهده می‌گیرند، دست کم از دوران اشکانیان –و به احتمال زیاد پیش از آن نیز– در ایران‌زمین وجود داشته است. در دوران اشکانیان، هم‌زمان با تکامل حماسه‌های رزمی سیستانی که خاستگاهی سکایی داشت، گروهی از خنیاگران دوره‌گرد پدیدار شدند که گوسان نامیده می‌شدند. گوسان‌ها در شهرها و روستاها می‌گشتند و ساز می‌زدند و داستان‌هایی را درباره‌ی پهلوانان بزرگی مانند رستم برای مردم می‌خواندند و از هدایایی

---

[463] شاهنامه، هفت‌خوان رستم، 401-404.

[464] شاهنامه، هفت‌خوان رستم، 405-410.

[465] شاهنامه، هفت‌خوان اسفندیار: 200-206.

که مردم به ایشان می‌دادند، گذران عمر می‌کردند. این خنیاگران، بعدها روایت‌هایی پیچیده‌تر و متنوع‌تر را خواندند تا آنکه با ظهور فردوسی و تدوین شاهنامه، همه به مرجعی یگانه و کامل برای داستان‌های خویش دست یافتند.

سنت گوسانی که بسیار کم پژوهیده شده است، نیرویی تعیین‌کننده در تکامل اساطیر حماسی قلمرو میانی بوده است، چراکه گوسان‌ها در دوران ساسانی به درون امپراتوری روم نیز رخنه کردند و پس از ظهور اسلام در قالب طرب‌آوران، بازآرایی شدند و همراه با سپاه اسلام به آفریقای شمالی و اروپای جنوبی وارد شدند و سنت ادبی تروبادورها را در اسپانیا و اندلس بنیان نهادند. رگ‌وریشه‌ی بخش عمده‌ی اساطیر اروپای مسیحی به این شاخه‌ی مهاجر از گوسان‌ها بازمی‌گردد، به ویژه روایت‌های مربوط به آرتور و دلاوران میزگرد که عناصر ایرانیِ روشنی دارند. در ایران‌زمین، سنت گوسان‌ها در قالب سنت نقالی و شاهنامه‌خوانی و پرده‌خوانی تداوم یافت تا آنکه در ابتدای قرنِ چهاردهم خورشیدی به خاطر ورود رادیو و تلویزیون به عرصه‌ی عمومی منقرض گشت.

به این ترتیب در زمانی که فردوسی شاهنامه را می‌سرود، خنیاگرانی در گوشه‌وکنار وجود داشتند که داستان‌های رستم و اسفندیار را با ساز و آواز برای مردم می‌خواندند. تداوم سنن حماسی و اساطیر ملی ایرانی در این رسانه‌ی شفاهی، احتمالا دلیل اصلیِ مخالفت فقهای عصر اموی با موسیقی و ساز و آواز بوده است، چراکه این خنیاگران، به زودی به صورت وارثان و مروجان روایت‌های حماسی ایرانی درآمدند، در نتیجه نقشی مهم را در روند هویت‌بخشی به ساکنان ایران‌زمین ایفا کردند که به تازگی مغلوب تازیان شده بودند و از این نظر با بحرانی رویاروی بودند.

پیوند میان خنیاگران و فردوسی و کشمکش نیروهای فکری مسلمان با خنیاگران و جبهه‌گیری اسلامِ دولتیِ اموی–عباسی در برابر اسلامِ صوفی‌وارِ ایرانی، همه و همه موضوع‌هایی هستند که به کنکاشی بیشتر نیاز دارند. با این همه، این را می‌دانیم که حماسه‌سرایانی مانند اسدی توسی و فردوسی با این جنبش اجتماعی خنیاگران پیوند داشته‌اند.

فردوسی بی‌تردید برخی از این خنیاگران را می‌شناخت و تردیدی در این نیست که مرجع بخش مهمی از داستان‌های شاهنامه همین کسان بوده‌اند. در ضمن، سرایش شاهنامه، دگردیسی مهمی در وضع خنیاگران ایجاد کرد و ایشان را به کتاب مقدسی مجهز کرد که مرجعی غایی برای تمام داستان‌های کهن محسوب می‌شد و با استواری و هنرِ شعرِ استاد توس، نفوذی شگرف یافته بود. در نتیجه، در زمانِ خود فردوسی، سنت شاهنامه‌خوانی و نقالی آغاز شد و این از برخی از ابیات خودِ فردوسی نیز برمی‌آید. فردوسی به تعبیری، نقطه‌ی مهمی بود که سنت شفاهی گوسانان ایرانی را به سنتی نویسا و کتبی تبدیل ساخت. مرجع روایت‌های خنیاگران از آن پس به متنی نوشته‌شده و کتابی مسلح شد که تا پیش از این وجود نداشت.

صحنه‌ای که فردوسی، ابرپهلوانان خود را در نقش خنیاگران مجسم می‌کند از چند نظر تکان‌دهنده و مهم است. از یک سو، این یکی از کهن‌ترین نمونه‌های اشاره به خصلتِ خودارجاعِ روایت‌های زندگینامه‌ای و رابطه‌ی میان زندگینامه،

خودانگاره و انگاره است. مورخان غربی، سروانتس را به خاطر گنجاندن بخشی در جلد دوم دون کیشوت بسیار ستوده‌اند که در آن، دون کیشوت در مجلسی حضور می‌یابد که در آن ماجراهای زندگی خودش –از جلد نخست– توسط قصه‌گویی روایت می‌شود.

میشل فوکو، این کنده‌شدنِ روایت زندگی از سوژه و نهاده‌شدنش در برابر مرجعِ انسانی آن را نشانه‌ای از ظهور مدرنیته و آغاز اپیستمه‌ی مدرن می‌داند. اگر این حرف درست باشد، ریشه‌های آن را باید در زمان‌هایی بسیار دورتر جستجو کرد، چراکه صحنه‌ی خنیاگری رستم و اسفندیار در هفت‌خوان، بی‌تردید از آن پاره‌ی کتاب دون کیشوت غنی‌تر و تفکربرانگیزتر است.

رستم و اسفندیار، در خوان چهارم در کسوت خنیاگرانی ظاهر می‌شوند که داستان زندگی خود را روایت می‌کنند. این داستان در قالب روایتی تراژیک بیان می‌شود و با شکایت از روزگار و دلسوزی برای ابرپهلوانی همراه است که خود، درست در میانه‌ی هفت‌خوان خویش نشسته و به بازگوکردنِ همین داستان مشغول است. گذشته از جنبه‌ی زیبایی‌شناسانه‌ی قوی و تخیل شاعرانه‌ی نیرومندی که در این صحنه‌پردازی به کار گرفته شده است، خودِ جوهر سخن که روایتِ خودآگاهانه-ی زندگینامه‌ی ابرپهلوانان توسط خودشان است، به قدر کافی جای بحث و اندیشه دارد.

پهلوانان، وقتی به نواختن ساز و سرودن ماجرای زندگی خود مشغول می‌شوند، مخاطبانی برای خویش می‌یابند و این کسی جز زن جادو نیست.

به گوش زن جادو آمد سرود	همان ناله‌ی رستم و زخم رود
زن جادو آواز اسفندیار	چو بشنید شد چون گل اندر بهار

روایت زندگی پهلوان در خوان چهارم همچون قلابی عمل می‌کند که دشمن را به کام خود فرو می‌کشد و زن جادو در اینجا همچون مخاطبی ظاهر می‌شود که به سودای شنیدن داستان و دلربایی از پهلوان به سوی او می‌شتابد.

بیاراست رخ را بسان بهار	وگر چند زیبا نبودش نگار
بر رستم آمد پر از رنگ و بوی	بپرسید و بنشست نزدیک اوی[٤٦٦]

و:

چنین گفت کامد هژبری به دام	ابا چامه و رود و پر کرده جام
پر آژنگ رویی بی‌آیین و زشت	بدان تیرگی جادوی‌ها نوشت

[466] شاهنامه، هفت‌خوان رستم، 412 و 413.

بسان یکی ترک شد خوب روی　　　چو دیبای چینی رخ از مشک موی

بیامد به نزدیک اسفندیار　　　نشست از بر سبزه و جویبار[٤٦٧]

پهلوانان در برخورد با زن جادو از شوق یافتنِ مخاطبی مشتاق، بر هنرِ خویش افزودند و آهنگ و آوازی دلکش‌تر را بپرداختند:

تهمتن به یزدان نیایش گرفت　　　ابر آفرین‌ها فزایش گرفت

که در دشت مازندران یافت خوان　　　می و جام، با میگسار جوان[٤٦٨]

و اسفندیار هم:

جهانجوی چون روی او را بدید　　　سرود و می و رود برتر کشید

چنین گفت کای دادگر یک خدای　　　به کوه و بیابان تویی رهنمای

بجستم هم‌اکنون پری چهره‌یی　　　به تن شهره‌یی زو مرا بهره‌یی

بداد آفریننده‌ی داد و راد　　　مرا پاک جام و پرستنده داد[٤٦٩]

زن جادو برای پهلوان شراب آورد، اما در همین جا در اوج قصه‌پردازی پهلوانان است که عنصری قدسی در روایتشان آشکار و به رسواشدنِ زن جادو منتهی می‌شود. رستم، نادانسته از دادار یاد می‌کند و اسفندیار، زنجیر زرتشت را در مشت می‌گیرد و به این ترتیب، ماهیت راستین جادوگر آشکار می‌شود. زن جادو در هفت‌خوان رستم:

یکی طاس می بر کفش برنهاد　　　ز دادار نیکی دهش کرد یاد

چو آواز داد از خداوند مهر　　　دگرگونه‌تر گشت جادو به چهر

روانش گمان نیایش نداشت　　　زبانش توان ستایش نداشت

سیه گشت چون نام یزدان شنید　　　تهمتن سبک چون درو بنگرید[٤٧٠]

و در مورد اسفندیار، زن جادو:

یکی جام پر باده‌ی مشک بوی　　　بدو داد تا لعل گرددش روی

یکی نغز پولاد زنجیر داشت　　　نهان کرده از جادو آژیر داشت

به بازوش در بسته بد زردهشت　　　بگشتاسپ آورده بود از بهشت

بدان آهن از جان اسفندیار　　　نبردی گمانی به بد روزگار[٤٧١]

---

[467] شاهنامه، هفت‌خوان اسفندیار: 207-211.

[468] شاهنامه، هفت‌خوان رستم، 414و 415.

[469] شاهنامه، هفت‌خوان اسفندیار: 212-215.

[470] شاهنامه، هفت‌خوان رستم، 417-420.

اما در این میان، اسفندیار پیشاپیش از خطر زن جادو آگاهی داشت. پس به ناگهان زنجیر زرتشت را بر گردن زن جادو افکند.

بینداخت زنجیر در گردنش   بران سان که نیرو ببرد از تنش

اما رستم از دیدن تغییر ظاهر زن جادو غافلگیر شد و دشمن گریزپایش را با کمندی به دام آورد.

بینداخت از باد خم کمند   سر جادو آورد ناگه ببند

زن جادو وقتی در چنگ پهلوان گرفتار می‌شود، تازه ماهیت واقعی خود را آشکار می‌کند. رستم: «بپرسید و گفتش چه چیزی؟ بگوی/بدانگونه که‌ات هست، بنمای روی/یکی گنده‌پیری شد اندر کمند/پرآژنگ و نیرنگ و بند و گزند.» اسفندیار هم وقتی زن جادو را به دام انداخت: «به زنجیر شد گنده‌پیری تباه/سر و موی چون برف و رنگی سیاه.»

پس از آن، پهلوانان دست به سلاح بردند و هر دو با خنجر، زن جادو را از پای درآوردند. رستم:

میانش به خنجر به دو نیم کرد   دل جادوان زو پر از بیم کرد

اسفندیار هم:

یکی تیز خنجر بزد بر سرش   مبادا که بینی سرش گر برش

چنان‌که آشکار است، داستان رستم و اسفندیار در برخورد با زن جادو کاملا مشابه است و حتی رخدادها هم به شکلی یکسان روایت شده‌اند. با این وجود، تفاوتی در میان این دو وجود دارد که به ماهیت متفاوت این دو بازمی‌گردد.

نخستین تفاوت به ارتباط صفتِ خنیاگری و پهلوانان بازمی‌گردد. اسفندیار، چنان‌که گفتیم با هشدارِ گرگسار، پیشاپیش از حضور زن جادو در بیشه‌ی سرِ راهش آگاه است و از همان ابتدا که به سوی بیشه می‌شتابد با هدف و نقشه‌ی گرفتارکردنِ اوست که می‌رود. او هنگام خروج از خیمه و خرگاه خویش تنبوری را به همراه می‌برد و روشن است که قصد دارد نقش خنیاگر را با سودای به دام انداختن زن جادو ایفا کند.

اسفندیار در اینجا نیز مانند ماجرای ورودش به دژ رویین، فریبی به کار می‌برد. به شکلی که تقارنی در میان اسفندیار و زن جادو برقرار شد. زن جادو موجودی زشت و هراس‌انگیز بود که برای به دام انداختن پهلوان، خود را چون زیبایان آراسته بود و اسفندیار، سرداری زورمند و سهمگین بود که برای به دام انداختن زن جادو، ظاهرِ خنیاگران را به خود گرفته بود. به این ترتیب، رویارویی اسفندیار و زن جادو، کشمکش میان خنیاگر و زن زیبارو نیست، که فریبی دوسویه است که در باطنِ آن، سرداری با عفریتی جادوگر می‌جنگند. اسفندیار در اینجا هم مانند فرجام داستان، در نقش پهلوانی فریبکار ظاهر می‌شود. پهلوانی که ابزار فریفتنِ زن جادو (ساز و آواز و می) و اسیرکردنش (زنجیر زرتشت) را پیشاپیش فراهم آورده

---

[471] شاهنامه، هفت‌خوان اسفندیار: 216-219.

است و بر اساس نقشه‌ای قبلی او را فرومی‌گیرد، اما رستم وضعیتی واژگونه دارد. او اصلا از حضور زن جادو در آن نقطه خبر ندارد. فردوسی تصریح کرده که:

ندانست کاو جادوی ریمنست نهفته به رنگ اندر اهریمنست

در نتیجه، رفتار رستم در برابر می و تنبور، فریبکارانه نیست. او زمانی که تنبور را در بساط بزم زن جادو می‌یابد و آن را برمی‌دارد و می‌نوازد و می‌خواند، نقشه و برنامه‌ای در سر ندارد. او به سادگی خنیاگری است که داستان خویشتن را روایت می‌کند. به این ترتیب، در شرایطی که اسفندیار، نقش خنیاگر را بازی می‌کند، رستم به راستی خود خنیاگر است. به همین دلیل هم تهمتن از دیدن تغییر قیافه‌ی عفریت یکه می‌خورد و دیر می‌جنبد و ناچار می‌شود با کمند، او را به دام اندازد و این؛ یعنی، که زن جادو به قدر کافی از او دور شده بوده که راهی دیگر برای گرفتنش وجود نداشته است.

گذشته از ارتباط راستین یا دروغینی که ابرپهلوانانِ هفت‌خوان با نقش خنیاگری برقرار می‌کنند، این نکته هم اهمیت دارد که پیامدهای کشتن زن جادو در تجربه‌ی این دو متفاوت است. رستم پس از کشتن زن جادو به سادگی بر اسب خود سوار می‌شود و به راه خود می‌رود، اما اسفندیار که در هر گام از هفت‌خوانش با نیروهای طبیعی می‌ستیزد، پس از کشتن زن جادو با پیامدهایی از این دست روبه‌رو می‌گردد:

چو جادو بمرد آسمان تیره گشت برآن سان که چشم اندران خیره گشت

یکی باد و گردی برآمد سیاه بپوشید دیدار خورشید و ماه[472]

5. تفاوت مهم دیگری که در میان رستم و اسفندیار می‌توان یافت، به ارتباط ایشان با راهنمایشان در طول هفت‌خوان مربوط می‌شود. هر دوی این ابرپهلوانان در جریان هفت‌خوان خویش از یاری راهنماهایی به نام گرگسار و اولاد برخوردار هستند که از این نظرها به هم شباهت دارند:

نخست آنکه هر دوی اینان از شهروندان کشور دشمن هستند.

دوم آنکه هر دو مردانی دلاور و زورمند هستند و سردار گروهی جنگاور را بر عهده دارند.

سوم آنکه هر دو به دنبال نبردی دلیرانه به دست ابرپهلوان اسیر می‌شوند.

چهارم آنکه ابرپهلوانان به آن‌ها وعده می‌دهند که اگر راه را درست به ایشان بنمایند از کشتن‌شان چشم خواهند پوشید و تاج‌وتخت سرزمینِ گشوده‌شده را به آن‌ها واگذار خواهند کرد.

پنجم آنکه هر دو با دست بسته و همچون اسیری در طول راه به همراه پهلوان حرکت داده می‌شوند.

ششم آنکه هر دو راست می‌گویند و به درستی خطرهای پیشاروی پهلوان را گوشزد می‌کنند.

---

[472] شاهنامه، هفت‌خوان اسفندیار: 226 و 227.

گرگسار و اولاد، با این وجود از چند نظر با هم تفاوت دارند:

نخست آنکه گرگسار از ابتدای هفت‌خوان اسفندیار با او همراه است، اما اولاد در انتهای هفت‌خوان رستم به او می‌پیوندد و تنها در خوان ششم و هفتم به او اطلاعاتی می‌دهد؛ یعنی، از آنجا که دیوها در صحنه ظاهر می‌شوند.

دوم آنکه گرگسار هرگز به طور خودآگاه و ارادی به اسفندیار اطلاعاتی نمی‌دهد. بلکه همواره بعد از آنکه اسفندیار سه جام می به وی می‌نوشاند، زبانش باز می‌شود و از خطرات راه سخن می‌گوید. ناگفته نماند که در میان ایرانیان قدیم، این باور وجود داشت که سومین جام می، عقل را کاملا از میان می‌برد و به همین دلیل هم سه جام می را در متون دینی و فقهی «ثلاثه-ی غساله» می‌نامیده‌اند که در شعر حافظ نیز با همین تعبیر، جاویدان شده است.

ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود وین بحث با ثلاثه غساله می‌رود

به این ترتیب، یاری گرگسار همواره غیر داوطلبانه و زیر تاثیر مستی بوده است؛ در حالی که اولاد، همواره هوشیارانه با رستم سخن می‌گوید و آگاهانه به او کمک می‌کند. بار دیگر در اینجا می‌بینیم که اسفندیار، پهلوانی فریبکار است و از مست‌کردن اسیر خویش برای پرسیدنِ آنچه او مایل به جواب دادنش نیست، بهره می‌جوید، اما رستم، رفتاری راست و صریح دارد.

تفاوت دیگر آن است که درنهایت، رستم به وعده‌ی خود عمل می‌کند و پس از در هم شکستن شاه مازندران، نزد کیکاووس پا در میانی می‌کند و تاج‌وتخت این سرزمین را برای اولاد می‌گیرد؛ در حالی که گرگسار در پایان خوان ششم، وقتی اسفندیار را نفرین می‌کند و از پیروزی‌های او در خوان‌ها ابراز خشم می‌کند، به دست او کشته می‌شود. به این ترتیب، با وجود آنکه اولاد، کمکی کمتر به رستم کرده و تنها در واپسین دو خوان او را یاری کرده است، پاداشی بزرگ می‌یابد؛ در حالی که گرگسار با وجود همراه‌بودنش با اسفندیار در شش خوان، در نهایت به قتل می‌رسد.

پیوند اسفندیار با می، مستی، فریب و عمل‌نکردن به وعده‌اش، بار دیگر او را در مقام پهلوانی زیرک و سیاستمدار بازمی‌نمایاند که از به کار بردن مکر و حیله رویگردان نیست و می‌خواهد به هر ترتیبی به هدف خویش دست یابد. فردوسی برای اینکه خصلت یادشده را مورد تاکید قرار دهد، در آغاز خوان هفتم اسفندیار به این نکته اشاره می‌کند که این پهلوان دو شکارچی تورانی ساده‌دل را به اسارت گرفت و از ایشان، راه‌وچاهِ ورود به دژ رویین را پرسید و چون به اطلاعات سودمندی دست یافت، هر دو را بکشت. با این اشاره، روشن است که اسفندیار، درست مانند سرداری مهاجم که به سرزمین دشمنی رخنه کرده، عمل می‌کرده است؛ در حالی که کردار رستم بیشتر به شکارچی‌ای که به گشت‌وگذار در سرزمینی وحشی مشغول باشد، شباهت دارد. بدین دلیل است که در هیاهوی خشونت شرایط جنگی، برخی از تعهدهای اخلاقی در کردار اسفندیار

نقض می‌شود، اما رستم همچنان نماد اخلاق پهلوانی باقی می‌ماند؛ به طوری که تنها کردار ستمگرانه‌اش –کندن دو گوش دشتبان– در نهایت با سپردن تاج‌وتخت مازندران به پسرش جبران می‌گردد.

6. رستم و اسفندیار از این نظر هم با هم تفاوت دارند که سطوحی متفاوت از ارتباط با امرِ پلید را به نمایش می‌گذارند، چنان‌که گفتیم، اسفندیارِ شهرنشین شخصیتی است که رگه‌هایی از گناهِ شاه–پهلوان را از خود نشان می‌دهد. او به مکر و تزویر روی می‌آورد، با کشتن گرگسار عهدشکنی می‌کند و از آنجا که به تاج‌وتخت پدرش چشم دوخته به پدرِ گناهکارش شباهت دارد. با این وجود، اسفندیار در مقایسه با رستم، پهلوانی خالص و از نظر اخلاقی پاکیزه است.

رستم با وجود آنکه گناهان یکجانشینانه‌ی اسفندیار را مرتکب نمی‌شود، ارتباطی بسیار پیچیده‌تر را با مفهوم گناه و امر پلید برقرار می‌کند. او با توطئه‌های درباری میانه‌ای ندارد و معمولا به دشمنانش دروغ نمی‌گوید و جوانمردانه رفتار می‌کند. با این وجود، برخی از سهمگین‌ترین کردارهای قابل تصور را مرتکب می‌شود. او پسرش را در نبرد می‌کشد، سودابه‌ی بی‌سلاح را به کین سیاوش با شمشیر به دو نیم می‌کند، اسفندیار که شاهی کیانی و پهلوانی مقدس است را با ترفندی که سیمرغ به او آموخته از پا درمی‌آورد و در نهایت، گناه برادرکشی را هم مرتکب می‌شود، هر چند این کار را به انتقام خون خویش می‌کند. داستان رستم با وجود آنکه همدلی و مهر و ستایش مخاطب را برمی‌انگیزد، اما کردارهایی غیر عادی و گاه گناه‌آلود را در بر می‌گیرد. کردارهایی که تنها با سنجه‌یی کوچگردانه‌ی رستم، که در درون خودش و در استقلال نسبت به نظام‌های بیرونی قرار دارد، قابل توجیه است.

سیمای ژانوسی رستم به ویژه در ارتباط با اژدهاست که به خوبی آشکار می‌شود. چنان‌که مرور کردیم، رستم نامدارترین پهلوان اژدها اوژن در اساطیر ایرانی است. شمار دیوها و اژدهاهایی که او کشته است، از تمام پهلوانان دیگر بیشتر است. با این وجود، همچون فریدون، او نیز پیوندی پیچیده را با این مفهوم اهریمنی برقرار می‌کند.

قاعده در اساطیر تمام ملل آن است که موجودی پلید مانند اژدها، نماد نیروهای پلید طبیعی (خشکسالی، کم‌آبی، توفان ویرانگر) و یا اجتماعی (دشمن زورمند، آشوب اجتماعی، ناامنی عمومی) دانسته شود. مرور موقعیت اژدهاهای گوناگون در اساطیر اقوام و تمدن‌های گوناگون به روشنی نشان می‌دهد که دست کم در زمینه‌ی تمدن‌های قلمرو میانی، این قاعده راست است و این جدای مفهوم اژدها در تمدن چینی است که کاملا در زمینه‌ای متفاوت، بالیده و تکامل یافته است.

در تمدن‌های مستقر بر ایران‌زمین با شماری بسیار از پهلوانان و ایزدان اژدها اوژن روبه‌رو هستیم که همگی همین خویشکاریِ غلبه بر آشوب و نیروهای مخرب طبیعی را به انجام می‌رسانند. در میان ایزدان، مردوک بر تیامت، تیشتر بر اپوش، آذر بر آژیدهاک و یهوه بر لویاتان غلبه می‌کند. در ارمنستان، موازی با پیروزی ایندره بر ورتره، چیرگی بهرام بر ویشپ را داریم. این نام اخیر، لقبی باستانی برای اژدهاست، چراکه در وداها نیز ایندره که همان بهرام باشد، ویشپاکالی لقب دارد که به

معنای کشنده‌ی ویشپاست و خود ویشپا نیز از دو بخشِ ویش (یعنی زهر) و آپَه (یعنی آب) ساخته شده است که «زهرآبه» معنا می‌دهد. نسخه‌ای جدیدتر از این داستان، در متون مانوی سغدی دیده می‌شود که روایت چیرگی بهرام بغ (در سغدی وَشنون بَذ و در متون تورفانی ویسبَد) بر اژدها را روایت می‌کند.

در تمام این موارد، اژدها موجودی ویرانگر و تباهکار است که به ویژه با حبس آب و خشکسالی نسبت دارد، معمولاً در قالب موجودی مارگونه بازنموده می‌شود و عنصر مادینه را نیز که مانند آب، بارور است به اسارت می‌گیرد. شکلی زمینی‌شده از این نبردِ باستانی را در اساطیر پهلوانی می‌توان یافت. چیرگی هوشنگ بر اژدها (که در شاهنامه با پیدایش آتش مربوط شده) غلبه‌ی فریدون بر ضحاک، پیروزی اردشیر بابکان بر رم هفتواد، شکست‌یافتن سروره و گندروا از گرشاسپ و اژدهاکشی گشتاسپ و رستم و اسفندیار از این جمله هستند.

در حالت عادی، پهلوان یا ایزدِ اژدهااوژن موجودی نیک و مقدس است که با آشوب و تباهکاری می‌ستیزد و بر آن غلبه می‌کند و بنابراین نظم و باروری و آبادانی را به گیتی بازمی‌آورد. مار که جانورِ نشانگر اژدهاست، موجودی بی‌دست‌و پاست که چسبیده به زمین راه می‌رود، در سوراخ‌های زمین پنهان می‌شود، و شب‌ها فعالیت می‌کند. مار در اسطوره‌شناسی بیشتر نقاط دنیا نماد نیروهای شبانه و مرموزِ زیرزمینی است. برای همین است که با تاریکی و ظلمت و جادوی سیاه پیوند می‌یابد. مار، در زیر زمین؛ یعنی، همان جایی لانه کرده است که آب‌های جاری از آن بیرون می‌آیند. برای همین هم خشکسالی را به او منسوب می‌کرده‌اند و حتی ابرهای تیره‌ی بی‌باران را که اسیر کننده‌ی آب‌ها پنداشته می‌شد، همچون ماری آسمانی در نظر می‌گرفتند.

در نظام جانورشناسی اساطیری، در مقابل مار، عقاب قرار می‌گیرد، موجودی پرنده و روزخیز که به آسمان پیوند خورده است. جمِ مار/عقاب مترادف است با شب/روز، زمین/آسمان، تاریکی/روشنایی و خشکسالی/باران. پهلوانان و ایزدان معمولاً با یکی از این دو قطب ارتباط برقرار می‌کنند، چنان‌که مثلا کوروش، پرچمی عقاب‌نشان دارد و کیکاووس با گردونه‌ای که عقاب‌ها آن را می‌کشند به آسمان پرواز می‌کند. با این وجود، در مورد برخی از پهلوانان مانند فریدون، چنین می‌نماید که خویشکاری چیرگی بر اژدها با نقشِ اژدها در هم آمیخته باشد، چراکه دیدیم فریدون علاوه بر نابودکردن ضحاک، می‌توانست خود به صورت اژدهایی دگردیسی یابد. نسخه‌ی مشابه این امر را در میان ایزدان در مهر می‌بینیم که نماد روز و خورشید و نور است و به همین دلیل هم در اروپا با کلاغ پیوند خورده که نمادی مترادف با شاهین در ایران‌زمین است، اما همین ایزد، هنگام قربانی‌کردن گاو از یاری مار برخوردار می‌شود که به گلوی گاو حمله کرده و او را از پا درمی‌آورد، چنان‌که نقش مار در تندیس‌های مهرِ گاوکش، عنصری تکراری و مرسوم است.

احتمالا پیچیده‌ترین الگوی مربوط به این آغشتگی به نقش اژدها در پهلوانان اژدهاکش را باید در رستم سراغ کرد. رستم که بر اژدهای هفت‌خوان و اژدهاوارگانی مانند افراسیاب و اکوان دیو می‌ستیزد، با نیروهای روزانه و جبهه‌ی روشنایی پیوند خورده است و این طبیعی است. تبار او نیز به خاطر پرورده‌شدن زال به دست سیمرغ با نیروهای آسمانی مربوط به روز و خورشید نزدیک است، اما جالب آنکه با این وجود، عنصر اژدها نیز با قوت در او دیده می‌شود. مهم‌تر از همه آنکه مادرش، رودابه، نواده‌ی مستقیم ضحاک است و پدربزرگ مادری‌اش، مهراب کابلی به همین خاطر، چندان در دربار منوچهر محبوب نیست. خودِ رستم هم بارها با صفتِ اژدها و اژدهاپیکر توصیف شده است و آنچه که دشتبانِ مازندرانی در موردش گفت و در فصل پیشین آوردیم، تنها نمونه‌ای از آن بود. این‌ها را در کنار این نکته باید دید که نقش پرچم رستم نیز اژدهانشان بوده است.

به این ترتیب، چنین می‌نماید که رستم، جمع‌کننده‌ی دو نیروی روزانه و شبانه بوده باشد. او از سویی با اژدها و از سوی دیگر با سیمرغ پیوند دارد و شاید از این روست که تنها پهلوان شاهنامه است که هم با سیمرغ و هم با اژدها سخن می‌گوید؛ در حالی که گذشته از او تنها سخنگو با سیمرغ، زال است و کسی دیگر را نمی‌شناسیم که زبان اژدها را بفهمد.

این خصلت دوسویه‌ی رستم، تنها از خلاقیتی داستان‌سرایانه در فردوسی حکایت نمی‌کند، که الگویی توسعه‌یابنده و رگه‌ای قابل پیگیری است که به ویژه در شاه–پهلوانانی مانند جمشید و فریدون نیز مشابه دارد. از این رو باید در مورد معنای آن پرسش کرد. برای فهم دلیلِ آغشتگی تصویر ابرپهلوانی مانند رستم با نماد هراسناکی مانند اژدها، نیازمندیم تا کمی دقیق‌تر به مفهوم جنگ بنگریم و این همان است که هسته‌ی مرکزی مفهوم ابرپهلوان را برمی‌سازد.

1. آنچه که هسته‌ی مرکزی تمام داستان‌های پهلوانی را تشکیل می‌دهد، ارتباطی است که یک انسان با مفهوم جنگ برقرار می‌کند. تمام پهلوانان دراساطیر تمام تمدن‌ها، موجوداتی جنگاور هستند و معمولا به طور صریح بر تعلقشان به طبقه‌ی جنگاوران تاکید شده است. در ایران‌زمین و هند، حماسه‌های ملی و اساطیر پهلوانی همواره بر دلاوری از طبقه‌ی ارتشتاران متمرکز شده است. در مواردی استثنایی که شخصیتی خاص مانند کاوه ظهور می‌کند هم، می‌بینیم که به سرعت به جرگه‌ی جنگاوران وارد و مثلا به مرتبه‌ی سپهسالار فریدون برکشیده می‌شود. از این رو، وقتی از پهلوان و کنش پهلوانی سخن می‌گوییم در درون دایره‌ای معنایی حضور داریم که انسان و جنگ، کانون‌های آن را تشکیل می‌دهند.

جنگ، به شکل سازمان‌یافته از زمانی آغاز شد که جوامع باستانی شیوه‌ی رام‌کردن گیاهان و جانوران را آموختند و به این ترتیب از سویی به زمین و خانه و قلمرو بارور ثابت پایبند شدند و از سوی دیگر تولید اقتصادی مازادی پیدا کردند که در قالب ثروت مادی انباشته می‌شد و می‌توانست برای مهاجمان و غارتگران، وسوسه‌کننده باشد. به این ترتیب، جنگ به معنای راستین کلمه، پس از انقلاب کشاورزی آغاز شد و آماج اصلی‌اش جوامعی یکجانشین بود که انباشتی از ثروت را در مکان‌هایی خاص مانند شهرها و روستاها ایجاد می‌کردند. تا پیش از آن، جوامع انسانی به سبک گردآورنده و شکارچی روزگار می‌گذراندند و دلاورانشان به شکار می‌پرداختند، نه جنگ.

شکار و جنگ از چندین نظر با هم تفاوت دارند. حریف شکارچی یک جانور است و نه انسان. شکارچی از این رو با بخشی از طبیعت است که می‌ستیزد. شکارچی، تنها در زمینه‌ی طبیعت و به پشتوانه‌ی قدرت‌های طبیعی خویش و خردش برای فهم روندهای طبیعی است که امکان چیرگی بر شکار را پیدا می‌کند.

در مقابل، جنگجو با آدمیان دیگر می‌ستیزد. هماورد او انسانی همچون خودِ اوست. زمینه‌ی کشمکش، نه طبیعت، که میدان جنگ و آوردگاه است که بخشی جدا شده و مرزبندی‌شده در میانه‌ی طبیعت و شهر است؛ جایی که معمولا در نزدیک شهرها و پیشاروی دروازه‌ها و سر راه جاده‌های اصلی قرار گرفته است. میدان جنگ، شکلی ساده‌شده و آماده‌شده از طبیعت است که تمام متغیرهای پیچیده‌ی آن حذف شده‌اند،جز آنچه که انسانی است و به کردار انسانی مربوط می‌شود. از این رو میدان جنگ به کشتزار و میدان شهر شبیه‌تر است تا جنگل و کوهستانِ وحشی. کافی است در مورد «مکانِ» بروزِ پدیده‌ی جنگ، پژوهشی آماری انجام شود تا ببینیم که چه شمار اندکی از جنگ‌ها در زمینه‌هایی کاملا طبیعی و چه شمار زیادی از آن‌ها در اندرونِ عوارض جغرافیایی تمدن (جاده، شهر، کشتزار، بناهای مقدس و...) فرجام یافته‌اند.

بنابراین، نخستین تفاوت در آنجاست که جنگ با هماوردی انسانی و شکار با حریفی جانوری سروکار دارد و به همین دلیل هم یکی در زمینه‌ای متمدنانه و انسانی و دیگری در محیطی طبیعی و وحشی بروز می‌یابد. از همین جا وجه تمایز دیگر این دو، روشن می‌شود و آن هم پایبندی جنگ به مکانی مشخص و جاری‌بودنِ شکار در فضاست. شکارچی به دنبال شکار در مکان حرکت می‌کند و شکار، بخشی از طبیعت است که سراسر طبیعت را در می‌نوردد، اما جنگاور با انسانی روبروست که در زمینه‌ای انسانی و یکجانشینانه حضور دارد و از این رو به مکانی خاص و تغییر شکل یافته و رام‌شده، چفت‌وبست شده است. جنگیدن در مکانی خاص و شکارکردن در همه جا مجال بروز دارد.

تفاوت دیگر آن است که به خاطر خصلت انسانیِ جنگ، فن‌آوری و عناصر فن‌آورانه‌ی تمدن در آن اهمیت می‌یابند. در واقع در طول تاریخ بشر، جنگ مهم‌ترین رانه و پیش‌برنده‌ی پیشرفت فن‌آورانه بوده است. بی‌اغراق می‌توان گفت که بخش عمده‌ی اختراع‌ها وابداع‌های مهم در تاریخ تمدن، به شکلی با جنگ و فنون رزمی پیوند داشته است. در مقابل، شکارچی در وضعیت خالص و اولیه‌اش، رفتاری چندان فن‌آورانه ندارد. او باید برای چیرگی بر شکار بر خلق‌وخو و رفتار و عوارض زمین و شرایط زیست‌شناختی بومِ پیرامونش آگاه باشد، اما این‌ها از جنس خرد هستند، نه فن. از این روست که شکارچیان به خردی بی‌مانند در مورد طبیعت دست می‌یابند، بی آنکه لزوما فن‌آوری پیچیده‌ای بر مبنای آن پدید آورند.

از همین جا واگرایی دیگرِ میان جنگ و شکار روشن می‌شود و آن هم این که جنگ به خاطر پیوندش با سپهر انسانی و فن، امری زبانی است. دست کم بخشی از کنش جنگی با زبان، پیوند می‌یابد و این در حالی است که شکارکردن لزوما ارتباطی با جنگ ندارد. به همین خاطر است که کنش جنگی از ترکیبی چنین گسترده و تاثیرگذار از عناصر زبانی تشکیل یافته است. نمونه‌ی برجسته‌ی آن رجزخواندن است که مثلا در رویارویی رستم و اسفندیار به مرتبه‌ی گفتمانی درخشان و پردامنه برکشیده می‌شود. دیگری خودِ سنتِ روایت‌کردن کنش جنگی پهلوانان؛ یعنی، خنیاگری است.

2. جنگ برای نخستین‌بار در اوایل هزاره‌ی سوم پ.م به شکل نهادی اجتماعی در جوامع انسانی پدیدار شد. مراکزی که کنش جنگی را در نظام اجتماعی پیکربندی کردند، همان کانون‌های باستانی ظهور زندگی کشاورزانه بودند. در فرآیندی که از اوایل هزاره‌ی چهارم پ.م آغاز شد و تا ابتدای هزاره‌ی سوم به طول انجامید، جوامع کوچکی در مصر، آناتولی و ایران‌زمین (میانرودان، ایلام، ایران شرقی، قفقاز، ورارود، و دره‌ی سند و بلوچستان) گذار به زندگی کشاورزانه را تجربه کردند و در همین نقاط هم بود که برای نخستین‌بار جنگ همچون نقشی اجتماعی ظاهر شد.

جنگاوران اولیه گروهی از خشن‌ترین و زورمندترینِ کشاورزان بودند که در فصل‌های تعطیلبودنِ کار بر زمین، به دستبردزدن به جوامع همسایه روی می‌آوردند یا در برابر دستبردهای ایشان از خود دفاع می‌کردند. این جنگاوران اولیه،

هسته‌ی پیدایش رهبر نظامی جوامع کشاورزی بودند و مفهوم شاه و قدرت سیاسی از دل ایشان ظهور کرد، چراکه در ابتدای کار، شاه همان سرکرده‌ی جنگاوران بود که وظیفه‌ی دفاع از جامعه یا تولید اقتصادی بر مبنای غارت را سازماندهی می‌کرد.

در هزاره‌ی دوم پ.م، همزمان با ظهور سبک زندگی کوچگردانه‌ی ایرانی در آسیای میانه و شمال دریای مازندران، قبایلی متحرک و پرجمعیت پدیدار شدند که به خاطر رام‌کردن اسب و برخورداری از مهارت سوارکاری، توانایی اداره‌ی گله‌هایی بزرگ از رمه‌ها را پیدا کرده بودند و به همین دلیل، جمعیت و توان نظامی بالایی داشتند. خودِ فن اهلی‌کردن اسب که در دو مرحله‌یی پیاپی توسط این مردم انجام پذیرفته بود به دگردیسی بنیادینی در فن‌آوری جنگ منتهی شده بود و معادلات سیاسی را در جهان باستان بر هم زده بود. بار اول در ابتدای هزاره‌ی دوم پ.م بود که قبایل هندوایرانی، اسب اهلی را برای کشیدن ارابه در میدان جنگ به کار گرفتند و به این ترتیب گردونه‌ی تندرو و دوچرخه‌ی جنگی پدید آمد که ظهور دولت‌های میتانی و هیتی را ممکن ساخت. بار دوم، قبایل کوچگرد ایرانی بودند که سواری‌گرفتن از اسب را در میدان جنگی ابداع کردند و به این ترتیب، با پدیدآوردنِ نخستین سواره‌نظام در تاریخ جنگ، توانستند ایران‌زمین و سرزمین‌های همسایه را فتح کنند. ظهور دولت هخامنشی تا حدودی به نیروی اقتصادی، جمعیتی و نظامیِ برخاسته از اهلی‌شدنِ اسب و ابداع فن‌آوری تولید آهن مربوط می‌شد.

به این ترتیب در هزاره‌ی دوم پ.م برای نخستین‌بار طبقه‌ی تخصص‌یافته و فنی‌ای از جنگاوران پدید آمد که به خاطر نوع ارتباط پیچیده‌شان با اسب و فلز با جنگاوران کشاورز پیشین تفاوت داشتند. این جنگاوران خاستگاهی کوچگردانه داشتند، و توانستند به تدریج به شکلی صلح‌جویانه (مانند ایران مرکزی) یا قهرآمیز (مانند مصر یا آناتولی) بر جوامع کشاورز بومی چیره شوند و به صورت طبقه‌ای مسلط در آن جایگیر شوند. اینان معمولا نژاد و تباری متفاوت با بدنه‌ی جمعیت کشاورز داشتند و از این رو با نخبگان جنگی قدیمی که خودشان کشاورز هم بودند، تفاوت داشتند. این در واقع شکلی توسعه‌یافته و نیرومند از همان نقش دفاع/غارت قدیمی بود که به صورت کارکردی همیشگی و اشرافی در آمده بود.

گئو ویدنگرن در کتاب ارزشمندی که در مورد فئودالیسم در ایران باستان نوشته[۴۷۳]، روند شکل‌گیری این طبقه‌ی جنگجوی اشرافی را به خوبی مورد بررسی قرار داده است، چندان‌که می‌ارزد در اینجا چکیده‌ای از برداشت او را نقل کنیم. از دید ویدنگرن، نخستین طبقه‌ی جنگجو از این دست در جوامع دورگه‌ای پدید آمد که به دنبال چیرگی آریایی‌های گردونه‌سوار بر دولت‌های کشاورز آناتولی و ایران غربی شکل گرفته بودند. مهم‌ترین این دولت‌ها هیتی و میتانی بودند که در آناتولی و شمال میانرودان، دولت‌های مقتدری بر پا کردند. دولت میتانی که در شمال عراق امروزین قرار داشت، بعدها به دولت آشور

[473] وی‌دنگرن، 1378.

دگردیسی یافت و برای دیرزمانی پیشروترین قدرت نظامی جهان شد. هم در هیتی و هم در میتانی، طبقه‌ی جنگاوران، اصل و تباری آریایی داشتند و بر جامعه‌ای تشکیل‌شده از رعیتِ مغلوبِ قفقازی یا سامی‌نژاد حکومت می‌کردند.

اعضای طبقه‌ی جنگجو در جامعه‌ی میتانی «مَریانو» خوانده می‌شدند[٤٧٤]. با توجه به نام‌های مریانوها (مثلا آیتی‌گامَه، ارتَه‌مَنیَه و اَرتاگا) در این جامعه می‌دانیم که به زبانی نزدیک به پارسی باستان سخن می‌گفته‌اند و تباری هندوایرانی داشته‌اند. بر مبنای همین تحلیل نام‌ها و بقایای نوشتاری بازمانده از ایشان روشن می‌شود که اسب در جامعه‌شان اهمیتی فراوان داشت و خدایانی مانند زروان را بزرگ می‌داشته‌اند. جالب آنکه درست مانند جامعه‌ی اوستایی و ماد و هخامنشی، اسم افرادی که با عنصر «اَسوا»» (اسب) همراه باشد در میانشان فراوان بوده است. ویدنگرن در بیان این نکته بر حق است که نام و عقاید آریایی‌های هیتی و میتانی با آنچه که چند قرن بعد در پارس‌ها و مادها می‌بینیم شبیه‌تر است تا عناصر هندی. از این رو ایشان را می‌توان خویشاوندان نزدیک قبایلی دانست که پنج قرن بعد از جایگیرشدنِ ایشان در سرزمین‌های جنوبی، بار دیگر از خاستگاه شمالی خود به حرکت درآمدند و در نهایت، شاهنشاهی هخامنشی را بنیان نهادند.

مریانوهای میتانی احتمالا همان کسانی بودند که در دوران هخامنشی با نام «مَریاکا» نامیده می‌شدند. در کتیبه‌ی بیستون با عبارت «مَریکا» به ایشان اشاره شده است و می‌دانیم که هر دوی این واژگان از «مَیریا» در زبان‌های ایرانی باستانی مشتق شده که با «مَریا» در سانسکریت، هم‌ریشه و هم‌معناست. این واژه همان است که در فارسی میانه به میر و میرک تبدیل شده و اسم امیر از آن مشتق شده است. در اساطیر ایرانی، میرک نام یکی از اجداد فریدون دانسته شده است و می‌دانیم که این کلمه معناهایی متنوع را در ارتباط با طبقه‌ی جنگاوران حمل می‌کرده است. این کلمه در کل، مرد جوان، دوست، موکل و رازدار معنا می‌داده است. در دوران اشکانی همین کلمه را همچون برچسبی برای افسران بلندپایه و لقبی برای سرهنگان می‌بینیم که همین سنت تا به امروز در واژه‌ی امیر باقی مانده است.

در مورد ریزه‌کاری‌های مربوط به آداب و سنن مریانوها، اطلاعاتی جسته و گریخته در دست داریم. متنی به زبان میتانی در دست است که نشان می‌دهد این طبقه در فن رام‌کردن و نگهداری از اسب بسیار ماهر بوده‌اند و در زمینه‌ی زبان‌های آریایی کهن، نظامی از واژگان دقیق را برای رمزگذاری ابزار و حالات اسب ابداع کرده بودند. همچنین نظر استیگ ویکاندر را داریم که با تحلیل اساطیر هندی، ایشان را اعضای جرگه‌آی جنگاور دانسته است که وایو –ایزد باد– را می‌پرستیدند، اما در میتانی گویا زروان بیشتر محبوب بوده باشد، چون در نام بسیاری از این مریانوها به عنصرِ زَروا برمی‌خوریم که احتمالا همان زروان است.

---

[474] بخش عمده‌ی مطالب این بند را به صورت چکیده‌ای خلاصه شده از کتاب ویدنگرن (1378) نقل می‌کنم.

تداوم کلیدواژه‌ها و عناصر رفتاری اصلی نشان می‌دهد که سنت جنگی میتانی‌ها بعدتر در دولت آشوری و بابلی تداوم یافت و از مجرای ایشان به هخامنشیان منتقل شد. ویدنگرن نشان داده است که بسیاری از رسوم طبقه‌ی جنگاور ایرانی در دوران اشکانی و ساسانی را می‌توان به این دوران دوردست بازگرداند. به عنوان مثال سنت سپردن فرزندِ اشراف و شاهزادگان به پهلوانانِ نامدار تا تربیت ایشان را در محیطی مردانه و جنگی بر عهده بگیرند، نمونه‌ای از این سنن است. بازتاب این سنت را در تاریخ دوران ساسانی هنگامی می‌بینیم که بهرام گور در کودکی به امرای عرب سپرده می‌شود و در شاهنامه هم سپرده‌شدن سیاوش و بهمن به رستم را داریم.

بر مبنای این تداوم تاریخی شگفت‌انگیز، می‌توان سیمای این جنگاوران را بازسازی کرد. در تورات، هنگام شرح داستان ابراهیم چنین گفته شده است[475] که او 318 عَبَدیم یا نَعاریم داشت. این واژه معمولا در ترجمه‌های عهد قدیم به مرد جنگی یا جنگجوی جوان برگردانده شده است. ویدنگرن بر این باور است که این مفهوم همان مریانو است که در جامعه‌ی عبری–فلسطینی باستانی وام‌گیری شده است.

امکان این وامگیری بسیار زیاد است، چون می‌دانیم که دست کم چنین فرآیندی بین جامعه‌ی میتانی و بابلیان و آشوریانِ بعدی در کار بوده است. در متون نوبابلی که در عصر هخامنشی نوشته شده، در برابر مریکا، واژه‌ی «اَردو» یا «قالّو» به کار گرفته شده است. قالو هم در نسخه‌ی اکدی کتیبه‌ی بیستون آمده و در برابرش عبارت پارسی باستانِ «بندَکَه» استفاده شده است.

در مورد مفهوم دقیق این واژه، اختلاف نظری میان مورخان وجود دارد. در میان متقدمان، بارتولومیو آن را زیردست و دست‌نشانده فهمیده است. بنگستون، کالینگ و آلتهایم که به کاربرد واژه‌ی بنده در فارسی امروزین توجه کرده‌اند، تمام این واژگان را به بنده و خدمتگزار ترجمه کرده‌اند. هینتس آن را سرسپرده ترجمه کرده است. کنت بر همین مبنا در راهنمای ارزشمندش در مورد پارسی باستان، آن را مترادف با نوکر یا تابع و پیرو دانسته است.

در مورد این واژه چند چیز، روشن است. نخست آنکه طبق نظر کنت[476]، از ریشه‌ی هندواروپایی آغازینِ -bhendh مشتق شده است که بستن، معنا می‌دهد و هنوز در فارسی و زبان‌های اروپایی به همین معنا رواج دارد. از کتیبه‌های تخت جمشید چنین برمی‌آید که بندکه در اصل به معنای کسی که به خاندان و خانواری اشرافی وابسته باشد به کار می‌رفته است؛ یعنی، افرادی که به خاندانی اشرافی تعهدی داشته‌اند و بر مبنای آن تعهد همچون عضوی از آن تلقی می‌شدند،

---

[475] سفر پی‌دای‌ش، 14، 15.

[476] کنت، 1384: 647.

بندک خوانده می‌شدند. پس این عبارت به معنای وابستگی فرودستانه و بندشدن به یک جرگه و نظام اجتماعی است و نه بندگی که کاربرد امروزینش در زبان فارسی است.

داریوش در کتیبه‌ی بیستون وقتی از بندک‌هایش سخن می‌گوید، واژه‌ی دیگری را هم به کار می‌برد و آن کارَه است که مرد جنگی یا جنگاور معنا می‌دهد. این را با بازگشت به متون بابلی نیز می‌توان دریافت. قالّو در اسطوره‌ی بابلی انومااِلیش مترادف با کلمه‌ی «رِسیسو» دانسته شده است که خود به معنای مردی است که به خاندانی اشرافی وابسته و سرسپردگی ایشان را پذیرفته باشد. در مورد واژه‌ی اَی‌دو هم چنین است؛ یعنی، این کلمه در متون اداری هخامنشی برای اشاره به کسانی به کار گرفته شده است که قطعا بنده یا خدمتکار نبوده‌اند و خودشان به طبقه‌ی اشراف جنگاور تعلق داشته‌اند. به عنوان مثال در این اسناد به این عبارت‌ها برمی‌خوریم: اردوان، اردوی ارتَه‌هومن و گندَکَه اردوی گوبرووَه. همچنین در متن کوروش که به حقوق بشر مشهور شده است، می‌خوانیم که او خود را اردوی‌مردوک می‌نامد. در متن حماسه‌ی توکولتی نینورتا که چندین قرن از عصر کوروش کهن‌تر است، همین واژه برای اشاره به رسته‌های جنگی وفادار به شاه به کار گرفته شده است.

در کل چنین می‌نماید که بندک و مترادف‌هایش در اکدی (اردو و قالّو)، برای اشاره به جنگاوری به کار رفته که به خاندانی اشرافی وابسته شده باشد. این وابستگی از جنس سرسپردگی و پیروی کامل بوده است و همان است که در جوامع فئودال متاخر رواج بسیار دارد. سرسپردگی یک شوالیه‌ی اروپایی به شاه محلی که به خوبی در افسانه‌ی آرتورشاه و دلاوران میزگرد صورتبندی شده است و پیوند میان ساموراییِ و شوگون یا رونین نمونه‌هایی از این سرسپردگی هستند.

ویدنگرن در کتابش بخشی از حماسه‌یی آشوری توکولتی نینورتا را نقل کرده است که توصیفی به نسبت دقیق و آشنا از این جنگاوران سرسپرده را به دست می‌دهد. در این سرود در مورد رسته‌های جنگی یا همان اَردوی شاه آشور چنین می‌خوانیم:

... آنان خروشان، شرزه، بدان اندازه فراخ هستند که سرشت‌شان دگرگون شده است. آنان پیشتاز، بی‌زره در هنگامه‌ی نبرد می‌ایستند. موهای سرشان را گره زده‌اند، نیزه‌ها را دورادور می‌چرخانند. آنان، جنگاوران، مردان، پهلوانان، با جنگ‌افزارهای تیز می‌رقصند...

می‌بینیم که در اینجا با توصیفی بسیار نزدیک به پهلوانان ماجراجو و کوچگرد ایرانی روبه‌رو هستیم. سرشت جنگاوران به خاطر آنکه شرزه هستند، دگرگون شده است. شرزه‌بودن در اینجا، ترجمه‌ی واژه‌ی آشوری «تیشو» است که با ائشمَه در اوستایی و اَسمین در سانسکریت مترادف است. این همان خشم است که در فارسی امروز نیز باقی مانده است و گویا جنگاوران باستانی هندوایرانی آن را همچون حسی سودمند و ارزشمند می‌پسندیدند و هنگام نبرد به ایزدِ نماینده‌اش پناه

می‌بردند. احتمالا از این روست که در گاهان، خشم همچون دیوی مهیب نموده شده و زرتشت، پیروان کشاورزش را از میدان‌دادن به او زنهار داده است.

در میان پهلوانان سیستانی، به خصوص عنصر خشم زیاد دیده می‌شود. رستم هنگام کشتن سرخه و گرشاسپ هنگام نبرد با دشمنان رنگارنگش معمولا در وضعیتی خشم‌آور تصویر شده‌اند و رستم بارها می‌گوید[٤٧٧] که وقتی خشم می‌گیرد هیچ‌کس جلودارش نخواهد بود.

توصیف ظاهر این پهلوانان باستانی نیز جالب است. آنان بی زره و برهنه‌اند، درست مانند رستم که معمولا زره‌پوش نیست و کلاهخود ندارد و به پوشیدن پوست ببری و کلاهی از سر دیو سپید بسنده می‌کند. اَردوها موهایی بلند دارند که هنگام جنگ، گره‌شان می‌زنند. درست مانند گرشاسپ که در اوستا با لقب گَئَسو (دارای گیسوان بلند) خطاب شده است. به این ترتیب می‌بینیم که تصویر پهلوانان کوچگرد کهن ایرانی که در قالب نامدارانِ سیستانی در شاهنامه تثبیت شده است، تبار و پیشینه‌ای بسیار دیرینه دارد که دست کم تا دوران میتانی‌ها؛ یعنی، تا 1700 پ.م قدمت دارد.

مفهوم جنگاورِ سرسپرده به یک جرگه‌ی جنگی، احتمالا در همین تاریخ دوردست به دنبال جایگیرشدنِ جنگجویان هندوایرانی در غرب ایران‌زمین و آناتولی پدیدار شده است. این سازماندهی اجتماعی‌ای بوده که فاتحانِ کم‌شمار، اما جنگاور برای حفظ اقتدارشان بر جمعیت بزرگ کشاورزان بومی بدان نیاز داشته‌اند. با این وجود این الگو به تدریج به نهادی اجتماعی تبدیل شد و ساختاری نظامی را تشکیل داد که در درون نظام اجتماعی کشاورزانه کارکردی مهم (دفاع/تهاجم) را برآورده می‌ساخت، چنان‌که دلوز و گتاری در کتاب زیبای «کوچگردشناسی» نشان داده‌اند، نهادهای نظامی، تفاوتی کیفی با سایر نهادهای اجتماعی یکجانشینانه دارند[٤٧٨]. ارتش در کل به سنگواره‌ای از قبیله‌ی کوچگرد یا شکلی رام‌شده و مطیع از آن می‌ماند که در درون نظام اجتماعی یکجانشینانه تثبیت شده و جذب گشته باشد. این نهاد، چند قرن بعد که قبایل کوچگردِ راستین با سواره‌نظام‌های نیرومند خود سررسیدند، به تکامل نهایی خود دست یافت.

پس از آن، این مفهوم و این نهاد در سایر تمدن‌ها نیز وامگیری شد و دستخوشِ شاخه‌زایی گشت. جرگه‌ای از جنگاوران که به سرکرده‌ای فرهمند سرسپرده باشند و دستگاه اخلاقی خویش را بر مبنای وفاداری به وی و دوستی با یکدیگر تنظیم کنند، شالوده‌ی نهادی نظامی را برساختند که به تدریج در قالب‌های فرهنگی رمزگذاری و تثبیت شد. آیین مهر به احتمال زیاد در شکل اولیه‌ی خود، دینی مربوط به این جرگه از جنگجویان بوده است و چنین سخنی را در مورد خدایانی خشمگین مانند ایندره و وایو نیز می‌توان گفت.

---

[477] مثلا پی‌ش از رفتن به جنگ سهراب و هنگام دعوا با کاووس در دربار ای‌ران.

[478] Deleuze & Guettari, 1998.

شاید به این دلیل بوده که نماد اژدها که با خشم و خشونت پیوند دارد، چنین در میان جنگاوران محبوب بوده است. در هند، ماروت‌ها که دقیقا همین یاران سرسپرده‌ی ایندره هستند، به اژدهایانی شرزه و درخشان، مانند شده‌اند و ویشَپ که در اساطیر ارمنی، اژدهایی مخوف است و به دست بهرام کشته می‌شود از دید طبقه‌ی اشراف پارتی مقیم این سرزمین که بازمانده‌ی اشکانیان کوچگرد بودند، موجودی مقدس تلقی می‌شد، چنان‌که به روایت منابع رومی، وقتی جنگاوران هوادار این اشراف به جنگ می‌شتافتند، پرچمی با نقش اژدها را پیشاپیش صفوف خود حرکت می‌دادند. این درفش اژدهاپیکر به سرعت ما را به یاد رستم می‌اندازد و سپاهیان اشکانی که هنگام رویارویی با رومیان به چنین پرچمی آراسته شده بودند.

با بررسی داستان رستم معلوم می‌شود که اژدها در میان این جنگاوران، کارکردی دوگانه را بر عهده داشته است. با توجه به قدرت چشمگیر داستان جنگاور اژدهااوژن، می‌دانیم که اژدها از سویی توسط پهلوان کشته می‌شده و گویی از سوی دیگر نیا و هم‌تبار با وی نیز دانسته می‌شده است. بنابراین شاه–پهلوانی مانند فریدون بدان دلیل شکوهمند و فرهمند دانسته می‌شود که از سویی، توانایی تبدیل‌شدن به اژدها را دارد و از سوی دیگر کشنده‌ی اژدها (ضحاک) نیز هست.

2. با این وجود، رستم و اسفندیار در داستان‌های اساطیری ایرانی، موقعیتی ویژه دارند. این دو از نظر شباهت به این سرنمونِ جنگاوری، واژگونه‌ی یکدیگر هستند. اسفندیار به معنای دقیق کلمه سرسپرده‌ی شاه و پدرش است. او نمونه‌ای آرمانی از جنگاورِ وابسته به یک شاه و صورتی مثالی برای بندک است. مردی توانمند و رشید و دلاور که بر قدرت و نیروی خویش چیره است و در چارچوبی رسمی و اخلاقی پیروی بی‌قید و شرط از گشتاسپ را برمی‌گزیند. اسفندیار به همین دلیل مقدس و ورجاوند دانسته می‌شود و در چارچوبی رسمی خصلتی دینی به دست می‌آورد، اما از سوی دیگر به همین دلیل کشته می‌شود و به صورت پهلوانی شهید درمی‌آید.

در مقابل او، رستم قرار دارد. شخصیتی که دورگه‌ی اژدها و سیمرغ است و به هیچ قاعده و رسمی بیرونی پایبند نیست. او بدخلقی و بی‌عدالتی هیچ شاه و شخصیتی را برنمی‌تابد و حتی زیر بار بخت و تقدیر و سرنوشت تعیین‌شده توسط ایزدان هم نمی‌رود. وقتی اسفندیار؛ یعنی، پهلوان برگزیده‌ی پیامبرِ برگزیده‌ی خداوند، محترمانه از او می‌خواهد تا بند بر دست بنهد، می‌گوید:

که گفتت برو دست رستم ببند؟ نبسته مرا دست چرخ بلند

با این وجود، همین ابرپهلوان سهمگینی که فرمانبرداری از هیچ شاه و ایزدی را برنمی‌تابد، به دستگاه اخلاقی چندان نیرومند و استواری مجهز است که خواندن سرگذشتش در شاهنامه سراسر پند و اندرز و سرمشق اخلاقی است. رستم در برابر اسفندیار، به کانونی برای زایش دستگاه اخلاقی می‌ماند، در حالی که اسفندیار، یک مجری کامل و تابع مطلقِ اخلاقی بیرونی و آسمانی است.

اسفندیار، نمونه‌ای غایی از مریانو/اردو/اَیار/بندک است. او جنگاوری است که از کوچگردی دست کشیده و به صورت عنصری نهادین در نظام اجتماعی کشاورزانه درآمده است. او ارتباط خود را با طبیعت و افق‌های ناشناخته‌ی آن گسسته و به موجودی شهرنشین و درباری تبدیل شده است. از این روست که جویای جاه و تاج است و بر سر این جایگاهِ فرازین در نظام کشاورزانه با پدرش درگیر می‌شود.

در مقابل، رستمی قرار دارد که در چارچوب مریانوهای سرسپرده نمی‌گنجد. او بندک نیست، چون به جایی بند نشده است. رستم اصولا کسی را برتر از خود نمی‌شناسد که بخواهد وفاداری‌اش را به او پیشکش کند. یک مفهوم فرازین به نام ایران هست که همواره به خاطرش پا به میدان می‌گذارد و حتی از کشتن پسرش هم در این راه باک ندارد، اما این هم مفهومی کشاورزانه و ثابت و اقلیمی نیست، چراکه اگر چنین می‌بود نمی‌بایست با شاهِ این سرزمین چالش کند و اسفندیار را به قتل رساند. ایرانی که رستم از آن دفاع می‌کند در درون خودش قرار دارد. ایران‌زمین برای رستم زمینه‌ایست که دلاوری‌ها و ماجراهای شگفتش را تحقق‌پذیر کند. از این روست که ایرانِ نجات‌یافته به دست رستم برای ایرانیان، چنین دوست‌داشتنی و هیجان‌انگیز می‌نماید؛ در حالی که ایرانِ دینی-درباری اسفندیار دست بالا باشکوه و ارجمند است، اما مرموز و شوق‌آفرین و تکان‌دهنده نیست.

رستم کوچگردی نیست که در شهر، جذب شده باشد. سربازی در یک رسته‌ی نظامی نیست و به جرگه‌ای جنگی تعلق ندارد. پدرش نیز چنین بود. زال را سیمرغ پرورد و رستم از کودکی مستقل از زال و سام و نریمان، ماجراهای خود را آفرید. رستم بر خلاف سایر پهلوانان، زمان کودکی خود را در اردوی پدرش نگذراند و جنگ‌های بزرگِ دوران جوانی‌اش را دوشادوش او تجربه نکرد. زال، همواره به نیرویی خردمند، اما غیر فعال و دوردست می‌ماند که به دادن رهنمود و اندرز بسنده می‌کند. از این روست که رستم نیز در سلسله‌مراتبی خانوادگی از پهلوانان جای نمی‌گیرد و گویی بند نافش با جامعه و قواعد هنجارین آن گسسته شده باشد یا بهتر بگوییم، هرگز بند نافی در این میان شکل نگرفته باشد.

رستم، جنگاوری ویژه است، چون هر دو سویه‌ی جنگیدن و شکارکردن را در خود جمع کرده است. او هم‌زمان به خرد شکارچیان و قدرت جنگاوران دسترسی دارد، از این روست که هفت‌خوان او تفاوتی چنین بنیادین با هفت‌خوان یک جنگاور بلندپایه مانند اسفندیار دارد.

3. بر مبنای آنچه که گذشت به تصویری به نسبت دقیق و قاعده‌مند از پهلوان در اساطیر ایرانی دست می‌یابیم. گمان من آن است که این تصویر، قابل تعمیم باشد و بتواند به صورت چارچوبی عمومی و فراگیر برای تحلیل تمام اساطیر پهلوانی در تمام تمدن‌ها به کار گرفته شود. این از آن روست که روایت‌های اساطیری را منش‌هایی می‌دانم که مانند تمام عناصر فرهنگی دیگر، از قوانین حاکم بر منش‌ها پیروی می‌کنند.

محتوای این کتاب را بر این مبنا، می‌توان در این چند بند خلاصه کرد:

نخست: پیش داشت‌ها

الف) اساطیر ایرانی چارچوبی قاعده‌مند و منطقی دارند که شبکه‌ای پیچیده، اما قابل فهم از عناصر معنایی را در قالب نمادهایی داستانی رمزگذاری کرده است.

ب) اساطیر ایرانی یک شاخه‌ی خودبسنده و یک دستگاه نظری مستقل را برمی‌سازند که خوشه‌هایی در هم تنیده از منش‌ها را در خود جای می‌دهد، عناصر معنایی‌شان را مرزبندی می‌کند و مجاری مجاز برای تکامل‌شان را تعیین می‌نماید.

پ) یک شاخه از اساطیر ایرانی به روایت‌های پهلوانی مربوط می‌شود که در اطراف مفهوم مرکزیِ پهلوان، شکل گرفته است.

ت) پهلوان در اساطیر ایرانی، نماینده‌ی نیروهای مقدس و جانشین ایزدان بر زمین است و با قهرمان که تنها، جنبه‌ی زمینی و سرگرم‌کننده دارد متفاوت است. بدنه‌ی اصلی اساطیر انسانی در تمدن‌های یونانی–رومی و چینی–هندی به روایت‌های قهرمانی تعلق دارد، نه پهلوانی. البته در اساطیر این تمدن‌ها نیز پهلوان هست، همچنان‌که در فرهنگ ایرانی نیز اساطیر قهرمانی کم نیستند.

دوم: دستاوردها

الف) پهلوان از پیوند مفهوم جنگ با یک انسان، زاده می‌شود و می‌تواند چهار پیکربندی اصلی داشته باشد که عبارتند از: شاه–پهلوان، پهلوان شهید، پهلوان ماجراجو و ضد پهلوان. این‌ها در برابر قهرمانانی مانند گیو و گودرز و توس و پیران قرار می‌گیرند که تنها خوی جنگی دارند و در رده‌ی قهرمانان می‌گنجند.

ب) هر یک از این رده‌ها ساختار و پیکربندی ویژه‌ای دارند که تمام شخصیت‌های منسوب به آن، همان الگو و سرمشق را در روایت‌هایشان تکرار می‌کنند.

پ) هر یک از این رده‌ها ارتباطی ویژه را با جم‌هایی خاص برقرار می‌کنند.

ت) هر یک از این رده‌ها همچون سرمشقی برای آفریدن منِ آرمانی عمل می‌کنند و شخصیت‌های تاریخی را به بازتولید کردارهای خویش وامی‌دارند و خود در مقابل از نتایج کردارهای شخصیت‌های تاریخی متاثر می‌شوند.

ث) در کنار این چهار رده، جایگاه خاصی به نام ابرپهلوانان نیز وجود دارد که در سایر تمدن‌ها نظیری ندارد و در ایران نیز تنها رستم و اسفندیار در آن می‌گنجند.

سوم: گمانه‌ها

الف) پهلوانان از زمینه‌ای جامعه‌شناختی برخاسته‌اند که در آن، نظم کشاورزانه با خوی کوچ‌نشینانه تلاقی می‌کند.

ب) گذار از شکار به جنگ، زمینه‌ی اصلی ظهور مفهوم پهلوان است.

پ) پهلوانان خصلتی یکجانشین/کشاورز دارند، مگر پهلوانان ماجراجو که هنوز خلق‌وخوی کوچگردانه را در خود حفظ کرده‌اند، اما این ویژگی را در زمینه‌ی نقش‌هایی مانند سرباز و بازرگان نمودار می‌سازند که به جامعه‌ی یکجانشین تعلق دارد.

ت) ابرپهلوانان، دو نوعِ کلیِ کوچگرد و یکجانشین دارند.

پی نوشت

پرسش از اساطیر، همچون خودِ اساطیر، می‌تواند جنبه‌ها و زوایای گوناگون به خود بگیرد. می‌توان اساطیر را همچون سرگرمی‌ای روشنفکرانه نگریست یا همچون مجموعه‌ای از داستان‌های جذاب و لذتبخش. می‌توان ردپای رخدادهای تاریخی را در روایت‌های اساطیری بازجست و در بندهای سرودهای کهن به دنبال ردپای امور قدسی گشت. رویکردهایی دینی، جامعه‌شناسانه، زبان‌شناسانه، تاریخی، فلسفی یا ادبی به اساطیر ممکن است و این همه مطلوب است و سودمند و کارآمد. با این همه، گمان می‌کنم ژرف‌ترین پرسشی که می‌توان در مورد اساطیر طرح کرد، به ارتباط اسطوره با «من» مربوط شود.

اسطوره در کنار ارتباطش با تاریخ، جامعه، ادبیات، زبان و دین، با «من» نیز ارتباط برقرار می‌کند و این قاعدتا باید برای «من»ای که مخاطب و فهم‌کننده‌ی اساطیر است از همه مهم‌تر باشد. پرسش از اساطیر به مثابه خزانه‌ای معنایی که پیوندی بنیادین با «من» ایجاد می‌کند، به رویکردی نو منتهی می‌شود. رویکردی که پیوند میان «من» و عناصر معنایی اساطیری را، چگونگی رمزگذاری روندهای حاکم بر تکامل «من» در روایت‌ها را و چراییِ تحول اساطیرِ یک تمدن به شکلی خاص را مورد توجه قرار دهد. رویکردی که درباره‌ی چگونگی چفت‌وبست‌شدن زیرسیستم‌های برسازنده‌ی سوژه با مفاهیم اساطیری پرسش طرح کند و رویکردی که با دیدی نقادانه، تمام ساختارهای نظریی چیره و مسلط و پرسش‌ناپذیر را به اسطوره تعبیر کند و پرسشگری از آن را ممکن سازد.

اساطیر ایرانی از این نظر گنجینه‌ای بزرگ هستند. تمدن دیگری را نمی‌شناسم که از دیرپایی، تداوم فرهنگی و تنوع زیرواحدهای قومی و زبانی و دینی و نژادی برخوردار باشد، و گسست‌هایی تا این اندازه عمیق و خطیر را از سر گذرانده باشد و همچنان باقی و زنده و زایا قلمداد شود. از این رو، سرنوشت انسان در اساطیر ایرانی، مانند تاریخ تمدن ایرانی، امری پیچیده و پر فرازونشیب و از نظر معنایی غنی است.

اهمیت اساطیر ایرانی در آن است که امکان بازاندیشی در مورد خویشتن را فراهم می‌آورد و نمونه‌هایی کارآمد و ارزشمند از سرمشق‌های گوناگونِ «من‌بودن» را پیشنهاد می‌کند.

در این زمینه، به ویژه اساطیر پهلوانی، برجسته و مهم هستند، چراکه هسته‌ی مرکزی‌شان را پیوند میان انسان و جنگ تشکیل می‌دهد و این هر دو از دیدی فلسفی در زمانه‌ی ما بنیادین و چالش‌برانگیز می‌نمایند.

از این روست که پرسشگری از اساطیر ایرانی را باید همچنان ادامه داد و آن را شاخه‌ای و یاوری برای پرسشگری از خویشتن در نظر گرفت.

کتابنامه

ابن بلخی. فارس‌نامه. تصحیح و تحشیه‌ی گای لیسترانج و رینولد الن نیکلسون، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۵.

ابوالمعالی، نصرالله منشی، کلیله‌ودمنه، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، تهران، 1343.

ابوریحان بیرونی، آثارالباقیه عن‌القرون‌الخالیه، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت، انتشارات ابن سینا، تهران، 1352.

اسدی طوسی، ابونصر علی‌بن‌احمد، گرشاسپ‌نامه، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، 1317.

اسدی طوسی، ابونصر علی‌بن‌احمد، لغت فرس، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، 1336.

اصفهانی، حمزه‌بن‌حسن، تاریخ پیامبران وشاهان، ترجمه‌ی جعفر شعار، انتشارات امیر کبیر، تهران، 1367.

اصیل، حجت‌الله، آرمانشهر در اندیشه ایرانی، نشر نی، تهران، 1371.

اومستد، آلبرت تندایک، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه‌ی محمد مقدم، انتشارات علمی و فرهنگی، 1383.

ایرانشاه‌بن‌ابی‌الخیر، بهمن‌نامه، ویراسته‌ی رحیم عفیفی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1370.

ایرانشاه‌بن‌ابی‌الخیر، کوش‌نامه، ویراسته‌ی جلال متینی، انتشارات علمی، تهران، 1377.

ایونس ، ورونیکا، اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، اساطیر، تهران، 1373.

بریان، پیر، تاریخ امپراتوری هخامنشی، ترجمه‌ی مهدی سمسار، انتشارات زریاب، تهران، 1377.

بندهش هندی، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1368.

بویس، مری، تاریخ کیش زرتشت (جلد دوم) ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، نشر توس، تهران، 1375.

بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران (پاره‌ی نخست و دوم)، توس، تهران، 1362.

بهار، مهرداد، مقدمه‌ی بررسی فرهنگی–اجتماعی زورخانه‌های تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، 1355.

بهرام پژدو، زرتشت، زراتشت‌نامه. به کوشش محمد دبیرسیاقی، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۳۸.

بیرونی، ابوریحان، آثارالباقیه عن‌القرون‌الخالیه، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت، امیرکبیر، تهران، 1363.

بیرونی، ابوریحان، آثارالباقیه عن‌القرون‌الخالیه، زاخاو، لایپزیگ، 1923.

بیرونی، ابوریحان، کتاب الجماهر فی معرفة‌الجواهر، حیدر آباد دکن، 1355 قمری.

پوول، یان؛ میترا، ایزدی هندوایرانی، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، 1385.

تاریخ سیستان، به تصحیح محمد تقی بهار، انتشارات پدیده، تهران، 1366.

ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمداسماعیل، تاریخ ثعالبی(غرر اخبار ملوک‌الفرس و سیرهم)، پیشگفتار و ترجمه محمد فضائلی، نشر نقره، تهران، 1368.

حماسه‌ی گیلگمش، ترجمه‌ی دکتر محمداسماعیل فلزی، انتشارات هیرمند، تهران، 1376.

خالقی مطلق، جلال، گل‌رنج‌های کهن، مرکز، 1372.

خواجوی کرمانی، کمال‌الدین ابوالعطامحمود، سام‌نامه، ویراسته‌ی دکتر میترا مهرآبادی، انتشارات دنیای کتاب، تهران، 1386.

خیام(؟)، حکیم عمر، نوروزنامه، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران، 1312.

الدرد،س. اخناتون، فرعون مصر، ترجمه‌ی جمشید فخر، انتشارات هرم، 1377.

دینوری، ابوحنیفه، اخبارالطوال، ترجمه‌ی دکتر مهدی مهدوی دامغانی، نشر نی، تهران، 1364.

دیویدسون، ه. ر. الیس؛ میترا و ودن، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، 1385.

رامایین، به ترجمه و تصحیح عبدالودود اظهر دهلوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، 1351.

رایس، تامار تالبوت، سکاها، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، انتشارات یزدان، 1370.

رضی، هاشم، آیین مهر، بهجت، 1371.

رضی، هاشم، دانشنامه ایران باستان (5 جلد)، سخن، 1381.

رنجیان، شاپوررضا، جم در اساطیر و افسانه‌ها، نشریه فروهر ، شماره 4-3، 1344.

رو، ژ. بین‌النهرین باستان، عبدالرضا هوشنگ مهدوی، نشر آبی، تهران، 1369.

ریگ‌ودا، ترجمه و تحقیق محمدرضا جلالی نائینی، نشر نقره، 1372.

زکریا بن محمد بن محمود قزوینی، آثارالبلاد و اخبارالعباد، 1960 میلادی، بیروت.

ژیران، ف. و لاکوئه،گ. و دلاپورت، ل. فرهنگ اساطیر بابل و آشور، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، انتشارات فکر روز، 1375.

سرکاراتی، بهمن، بازشناسی بقایای افسانه گرشاسب در منظومه‌های حماسی ایران، نامه فرهنگستان، شماره 10، تابستان 1376، ص 5 تا 38.

سعیدنیا، احمد، اندیشه شهرسازی؛ مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، ارگ بم-کرمان، جلد نخست، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران، 1378.

سودآور، ابوالعلاء، فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، انتشارات میرک، آمریکا، 1384.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی‌بن‌حبش، الواح عمادی، تصحیح و مقدمه: سید حسین نصر، انستیتوی پژوهش‌های علمی در ایران، 1348.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی‌بن‌حبش، عقل سرخ، انتشارات مولی، تهران، 1383.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی‌بن‌حبش، قصه‌های شیخ اشراق، ویراسته‌ی جعفر صادقی، نشر مرکز، تهران، 1387.

شمس الدین آملی، محمدبن‌محمود(سده 8)، *فرهنگ* اصطلاحات و تعریفات: نفایس‌الفنون فی‌العرایس‌العیون، گردآوریِ بهروز ثروتیان، فردوس، تهران، 1380.

شهبازی، علیرضا شاپور، «تخت جمشید»، دانشنامه جهان اسلام، ج 6 ، تهران، 1380.

شیروانی، زین‌العابدین، حدائق‌السیاحه، به اهتمام سلطان حسین تابنده گنابادی، انتشارات دانشگاه تهران، 1348.

صفا، ذبیح‌الله، حماسه‌سرایی در ایران، امیرکبیر، تهران، 1369.

طبری، محمدبن‌جریر، تاریخ طبری (ج.1)، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، اساطیر، تهران، 1362.

ظهیری سمرقندی، محمد بن علی بن محمد، سندبادنامه، به تصحیح احمد آتش، کتاب فرزان، 1362.

عضد یزدی، سندبادنامه‌ی منظوم، توس، 1381.

فردوسی توسی، ابوالقاسم، شاهنامه (بر اساس نسخه‌ی مسکو)، انتشارات پیمان، تهران، 1379.

قاضی‌زاده، سیده ندا، مقایسه‌ی ورجمکرد و هگمتانه، منتشرشده در تارنمای معماری منظر ایران، http://www.landscape.ir، 1386.

قریب، بدرالزمان و شکری فومنی، محمد، رستم در روایات سغدی، در: مطالعات سغدی، طهوری، 1386.

کتابِ سومِ دینْکرد (درسْنامه‌ٔ دینِ مزدایی)، ترجمه‌ی فریدون فضیلت، انتشارات فرهنگ دهخدا، تهران، ۱۳۸۱.

کسنوفانس، کوروش‌نامه، ترجمه‌ی رضا مشایخی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1342.

کنت، رولاند، گ. فارسی باستان، ترجمه‌ی سعید عریان، انتشارات سازمان میراث فرهنگی، تهران، 1384.

کریستن‌سن ، آرتور، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، چشمه، تهران، 1386.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک ابن محمود، تاریخ گردیزی، تصحیح عبدالحی عزیزی، دنیای کتاب، تهران، 1363.

گرشویچ، ایلیا، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، تهران، 1359.

متینی، جلال، روایتی دیگر درباره ایرج و تور و سلم و بخش‌کردن جهان، ایران‌شناسی، ج 1، شماره 3، 1370.

متینی، جلال، روایتی دیگر درباره‌ی بخش‌کردن فریدون جهان را بر پسران خود، در: یکی قطره باران، جشن‌نامه‌ی دکتر عباس زریاب‌خویی، به کوشش احمد تفضلی، 1370.

مجمل‌التواریخ و القصص. به تصحیح محمدتقی بهار ملک‌الشعرا و ویراستاری علی‌اصغر عبداللهی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۸۳.

مختاریان، بهار، « اسطوره فریدون و ضحاک» ایران‌شناسی، سال دهم، شماره‌ی دوم، 1377 کالیفرنیا.

مسکوب، شاهرخ، سوگ سیاوش، خوارزمی، 1370.

مسکویه، احمدبن‌محمد، تجارب‌الامم و تعاقب‌الهمم، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، سروش، تهران، 1381.

منوچهری دامغانی، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، زوار، تهران، 1356.

میرفخرایی، مهشید، روایت پهلوی، انتشارات سازمان مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1367.

مینوی خرد، به کوشش احمد تفضلی و ژاله آموزگار، توس، تهران، 1380.

نرشخی، محمدبن‌جعفر، تاریخ بخارا، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، توس، 1363.

نولدکه، تئودور، حماسهٔ ملی ایران، ترجمه‌ی بزرگ علوی، تهران، 1327.

نیبرگ، ه. س. دین‌های ایران باستان، ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، مرکز ایرانی مطالعه‌ی فرهنگ‌ها، 1359.

ورجاوند، پرویز، شهرنشینی و شهرسازی در ایران، جلد 4، 1370.

وکیلی، شروین، تاریخ دروغین یونان، انتشارات کاروان، زیر چاپ، 1388.

وکیلی، شروین، تاریخ کوروش هخامنشی، نشر الکترونیکی در تارنمای روزنامک (www.rouanamak.blogfa.com)، 1387.

وکیلی، شروین، رویای دوموزی، انتشارات داخلی کانون خورشید، 1382.

ویدنگرن، گئو، فئودالیسم در ایران باستان، ترجمه‌ی هوشنگ صادقی، نشر قطره، تهران، 1378.

ویلکن، اولریش، اسکندر مقدونی، ترجمه‌ی حسن افشار، نشر مرکز، تهران، 1376.

1001 شب، موسسه مطبوعاتی علی‌اکبر علمی، 1337.

هوک، ساموئل هنری، اساطیر خاورمیانه، ترجمه‌ی علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، انتشارات روشنگران، 1370

هینتس، والتر، دنیای گمشده‌ی عیلام، ترجمه‌ی فیروز فیروزنیا، انتشارات علمی و فرهنگی، 1371.

یاحقی، محمدجعفر، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران، سروش–مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.

یاحقی، محمدجعفر، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، سروش، تهران، 1375.

یادگار زریران، ترجمه و تصحیح یحیی ماهیار نوابی، اساطیر، 1374.

الیاده،م. رساله در تاریخ ادیان، ترجمه‌ی جلال ستاری، انتشارات سروش، 1376.

References

Arya, Ravi Prakash (ed.). Ramayana of Valmiki: Sanskrit Text and English Translation (4-volume set), Parimal Publications, Delhi, 1998.

Assmann, J. Moses the Egyptian, Harvard University Press, 1998.

Bahramje Sanjana, Dastor Pashotan, Daftari Vicirkart denik, Bombay, 1848.

Bailey, Lloyd R. Noah, the Person and the Story. South Carolina: University of South Carolina Press, 1989.

Beck, R. "Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel". The Journal of Roman Studies, 90 (90): 145–180, 2000.

Deleuze, J. & Guattari, F. Nomadology, Routledge, 1997.

Dumézil, G. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, Paris, 1986.

Dutt, Romesh C. Ramayana, Kessinger Publishing, 2004.

Gantz, J. (trans.), Early Irish Myths & Sagas, Penguin, 1981.

George, Andrew, The Babylonian Gilgamesh Epic - Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, Oxford: Oxford University Press, 2 volumes, 2003.

Herodoti, Historiae, (ed. C. Hude) Oxford Classical Texts, 1988.

Justi,F. Geschichte Des Alten Persiens, Grote'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1879.

Lambert, W. G. and Millard, A. R. Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood, Eisenbrauns, 1999.

Le Glay, M., Voisin, J. L., and Le Bocher, Y. A History of Rome, Blackwell, 2001.

Mackenzie, D. A. Indian Myth and Legend, Adamant Media Corporation, 1912.

Mackenzie, D. A. Teutonic Myth and Legend, social sciences, 2004.

Nagy, G. The Best of The Acheans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry, Johns Hopkins University, 1999.

Sankalia, H.D., Ramayana: Myth or Reality, New Delhi, 1963

Smith, R. Julian's gods: religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate, London, 1995.

Stig Wikander, Sur les fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde," La Novelle Clio 2, 1950.

West, E.W, Pahlavi Texts (Sacred Books of the East), Motilal Banarsidass,India, 1882/ 1987.

Whitman, M. S. Similarities in the Content and Practices of Early Christianity and the Mithra Cult, University of Idaho, 1933.